ŒUVRES

DE M. DE BONALD.

TOME IX.

RECHERCHES

PHILOSOPHIQUES

SUR LES PREMIERS OBJETS

DES

CONNOISSANCES MORALES.

PAR M. DE BONALD.

Une vérité connue est une vérité *nommée*.
FONTENELLE.

SECONDE ÉDITION.

TOME SECOND.

PARIS.
LIBRAIRIE D'ADRIEN LE CLERE ET Cie,
QUAI DES AUGUSTINS, N° 35.

1826.

RECHERCHES
PHILOSOPHIQUES
SUR LES PREMIERS OBJETS
DES
CONNOISSANCES MORALES.

SUITE
DU CHAPITRE IX.
RÉPONSE A QUELQUES OBJECTIONS.

Avant de passer à d'autres objets, il convient de revenir sur ce qui a précédé, pour répondre aux objections ou prévenir les difficultés qu'auroient pu faire naître quelques opinions avancées dans la dissertation qu'on vient de lire.

On n'avoit jamais douté que la parole articulée et entendue des autres ne fût indispensablement nécessaire pour la production de l'idée, ou sa

ŒUVRES

DE M. DE BONALD.

TOME IX.

il se sert, et qu'il crée au besoin pour son usage, consiste à les exprimer. Ainsi, tandis qu'un esprit médiocre se contente de l'expression commune qui rend les rapports connus, un esprit plus étendu, et qui pénètre plus avant dans le fond des choses, découvre dans ce même objet de nouveaux aspects, et les présente sous une expression nouvelle. Ce sont deux peintres, dont l'un se borne à dessiner les contours d'une figure, et dont l'autre y met les ombres et les couleurs. Dans quel livre de morale ne trouve-t-on pas cette pensée, que l'espérance ne nous abandonne jamais, même à nos derniers momens? Mais Bossuet a vu, dans cette vaine poursuite d'objets que nous n'atteignons jamais, le supplice d'un malheureux condamné pour la vie aux travaux publics en punition de ses crimes, et il a dit : « L'homme traîne jusqu'au » tombeau la longue chaîne de ses espérances » trompées. » Tous les moralistes qui ont présenté la même idée connoissoient, comme Bossuet, tous les mots dont sa phrase se compose; mais, quand ils les auroient eus actuellement tous présens à la mémoire, leur esprit n'auroit eu garde d'en faire usage, parce qu'il ne saisissoit pas de rapports entre cette longue chaîne

qui suit toujours le malheureux forçat, et l'enchaînement de ces longues espérances qui nous obsèdent; entre le supplice du corps de toujours traîner un poids dont il ne peut se délivrer, et le tourment de l'ame de toujours désirer ce qu'elle ne peut obtenir. Ainsi, la mémoire est le dépôt général des expressions et de toutes leurs combinaisons, dépôt où chaque esprit, selon sa portée, choisit les expressions et les combinaisons qui peuvent le mieux rendre sa pensée; en sorte que, considérée sous ce rapport, on peut regarder la mémoire comme un dictionnaire à l'usage de l'esprit. C'est ce qui fait que, dans la même nation et avec le même idiome, chaque écrivain a son style, qui est proprement la langue particulière de son esprit et l'expression de sa manière particulière de considérer les objets; et malheur à l'écrivain qui n'a pas une langue à lui et qui parle celle de tout le monde! Ainsi, Corneille parle mieux que tout autre la langue de l'élévation de l'ame, de la dignité du rang, des affections fortes et généreuses; même des grandes pensées de la politique et de l'ambition; Racine, la langue des affections tendres, de l'amour, de ses combats, de ses douleurs, ou plutôt il parle toutes

les langues. Voltaire, dans la tragédie, a moins une langue à lui que ses deux illustres prédécesseurs. Molière et Régnard, Lafontaine et Florian, La Bruyère et Duclos, Bossuét et Fléchier, Montesquieu et J.-J. Rousseau, Voltaire et Gresset, même dans des genres semblables, ont une manière différente, et l'on peut dire qu'ils ne parlent pas la même langue. . . . . .

De même que chaque écrivain a son style, expression particulière de sa manière de penser et de sentir, ce style qui est proprement sa langue, et auquel on le reconnoît même lorsqu'il se cache, ce style qui est *l'homme* même, selon M. de Buffon, parce que ses nuances différentes sont le résultat de la constitution morale, de l'organisation physique, et de toutes les circonstances d'éducation et de position, qui les ont modifiées, ainsi chaque nation a sa littérature qui est aussi son style, et même on peut dire sa langue, dans laquelle on peut apercevoir l'empreinte de sa constitution politique et surtout religieuse, de sa situation physique, et de l'influence des divers événemens de sa vie sociale. Cet esprit national se retrouve non-seulement dans les *idiotismes* particuliers à chaque peuple, mais je crois aussi dans la

constitution générale du langage, et dans la manière différente dont chaque nation combine entre elles les diverses *parties d'oraison*, qui sont le fond du langage universel, et les mêmes à peu près dans toutes les langues.

C'est encore parce qu'il faut des expressions pour penser, comme il en faut pour parler, qu'il est si difficile de parler une langue étrangère et apprise aussi couramment et avec autant d'aisance et de grâce que la langue maternelle qui nous est venue de l'éducation, parce qu'en général on parle moins facilement toute langue dans laquelle on ne pense pas, et qu'alors le discours écrit ou parlé se ressent nécessairement de la gêne d'une traduction. Les traductions sont, pour cette même raison, toujours plus ou moins imparfaites. On peut rendre la pensée d'un auteur; mais son style qui est lui-même son siècle ou sa nation, ce style qui modifie si puissamment la pensée, ne sauroit se traduire. Ainsi, la peinture rend avec fidélité la forme des traits du visage plutôt que son expression habituelle ou sa physionomie. Toute traduction, sous ce rapport, et surtout celle des poètes, ressemble à une opération de banque par laquelle on change les monnoies d'un

pays en celles d'un autre, qui donnent des valeurs équivalentes sous des espèces différentes de poids, de volume et de titre.

Aussi nous avons des Homères, des Virgiles, des Cicérons, des Tacites modernes, et qui valent, si l'on veut, les anciens; mais nous n'avons proprement, ni ne pouvons avoir, dans nos langues, l'Homère, le Virgile, le Tacite des Grecs ou des Latins. Les vrais admirateurs de ces beaux génies ont peine à reconnoître l'objet de leur culte sous ce vêtement étranger: une secrète dissonnance entre le style d'un temps, d'un peuple, d'un écrivain, et le style d'un autre temps, d'un autre peuple, d'un autre écrivain, entre le génie antique et le génie moderne, se fait sentir aux oreilles délicates. Elle est plus ou moins sensible, selon que le style moderne se rapproche ou s'éloigne davantage de la simplicité antique, ou le style de l'original ancien du brillant de la manière moderne. Dans un temps, Amyot a traduit plus heureusement la gravité simple et naïve de Plutarque, et aujourd'hui on goûte mieux, on traduiroit peut-être plus fidèlement la concision brillante et recherchée de Tacite. Mais enfin, ce défaut secret d'harmonie se feroit

toujours apercevoir : c'est l'effet du temps et non la faute des hommes ; et Racine, traduit dans le style de Virgile et par Virgile lui-même, s'il étoit possible, subiroit cette altération inévitable que les *Géorgiques* de Virgile ont soufferte, traduites en français, et par Delille (1).

C'est encore parce que nos pensées ne sont, pour nous-mêmes comme pour les autres, que l'expression qui les rend perceptibles à l'esprit, que les différentes sciences ne sont que différentes langues, et que Condillac a dit avec raison : « Une science est une langue bien faite. » De là vient que la chimie, la botanique, la médecine, la tactique, ont refait et refont encore tous les jours leur langue, et que la morale, en se détériorant, a aussi changé la sienne.

(1) On a parlé de refaire la traduction de *don Quichotte*. On pourra peut-être rendre plus fidèlement dans quelques endroits la pensée de *Cervantes*; mais, quoiqu'il ne s'agisse que de traduire une langue moderne, il n'y a peut-être plus assez de simplicité et de naïveté dans nos pensées et dans notre style pour rendre l'esprit général de cet inimitable roman. L'ancienne traduction a, sous ce rapport, un mérite qu'on égalera difficilement, et qui dans toute traduction de *don Quichotte* est le premier de tous.

La politique, je crois, a besoin de refaire sa langue; et l'on peut remarquer que, dans le moyen âge, lorsque la théologie, la philosophie, la jurisprudence, la médecine, s'emparèrent de la langue latine, la seule qui fût alors universellement entendue, elles l'accommodèrent à leurs pensées, et firent du latin littéraire le latin scientifique, en introduisant de nouveaux mots, qui n'avoient du latin que les désinences, et même en donnant à la phrase une construction plus *analogue* (1). Enfin, c'est parce qu'une autre langue suppose d'autres pensées, ou des pensées diversement modifiées, que la religion chrétienne, en permettant aux langues vivantes l'enseignement de sa morale, n'a confié sa liturgie qu'à une langue morte depuis long-temps, immobile aujourd'hui comme le peuple qui la parloit, et d'autant plus propre à transmettre fidèlement le dépôt des vérités universelles, qu'elle est plus à l'abri de l'influence des opinions locales.

Les religions qui ont adopté pour leur culte

(1) Ici le mot *analogue* n'est pas relatif, mais absolu. Il est l'opposé de *transpositive*, et c'est par ces deux expressions que le célèbre grammairien l'abbé Girard a désigné les deux constructions opposées des langues.

les langues vulgaires se sont exposées à toute la mobilité des pensées humaines, et l'*histoire des variations* de leurs dogmes n'est, à le bien prendre, que l'histoire des variations de leur langue.

Une difficulté d'un genre plus grave est celle qu'on peut élever à l'occasion de la part que les physiologistes et même les moralistes donnent à l'organe cérébral dans l'opération de la pensée. « Que le cerveau, dira-t-on, soit la » cause de la pensée ou son moyen; qu'il soit » l'ame elle-même ou seulement son instru- » ment pour l'opération intellectuelle, toujours » est-il vrai que l'état natif ou accidentel de cet » organe doit influer sur la qualité de nos pen- » sées; et comme le cerveau, dans son orga- » nisation native ou dans ses modifications *ad-* » *ventives*, ne dépend point de notre volonté, » il est évident que nos pensées sont déterminées » de telle ou telle manière par l'état actuel de » notre cerveau, et que nous ne sommes pas » libres de penser sur tel ou tel objet comme » on le voudroit, et comme nous le voudrions » nous-mêmes. Mais la volonté est déterminée » par la pensée, et l'action par la volonté. » L'homme tout entier pensant, voulant et agis-

» sant, est donc une machine mue par son or-
» gane cérébral, comme une horloge l'est par
» son grand ressort; et lors même qu'on n'é-
» tendroit pas cette nécessité rigoureuse jus-
» qu'aux actions matériellement criminelles,
» on ne pourroit s'empêcher de la reconnoître
» dans les opinions spéculatives, comme le sont,
» par exemple, les croyances religieuses, etc. »

Voilà l'objection dans toute sa force; mais il faut observer, avant d'y répondre, que ce que nous avons dit des croyances religieuses ou des dogmes pourroit s'appliquer aux croyances civiles ou aux lois, et que ce prétendu défaut natif ou accidentel de pénétration et d'étendue d'esprit pourroit être allégué par ceux qui refusent de se soumettre aux lois de l'Etat, comme par ceux qui rejettent les dogmes de la religion.

Si la religion et le gouvernement imposoient à chaque homme, comme une condition nécessaire, la science d'un Père de l'Eglise, les talens d'un général d'armée, ou seulement cette disposition d'esprit qui fait les grands poètes et les habiles artistes, la plupart pourroient s'excuser sur la foiblesse de leur intelligence, et accuser la Providence de partialité dans la distri-

bution de ses dons; mais en permettant aux meilleurs esprits, en en exigeant même l'emploi de tous les talens qu'ils ont reçus pour la recherche et la connoissance des plus hautes vérités, ou l'exercice des plus sublimes vertus, la société ne demande de tous que de savoir ce qu'elle enseigne à tous, et d'y conformer leur conduite, c'est-à-dire, de croire et d'obéir. La société toute entière, religieuse et politique, n'est que *pouvoirs et devoirs;* et si prescrire et diriger constituent le pouvoir, écouter et mettre en pratique sont tous les devoirs. On ne peut pas même concevoir de société sans cette double nécessité de commandement et d'obéissance, et toute réunion d'hommes où il n'y auroit aucune autorité qui eût le droit d'exiger l'obéissance à ses décrets seroit proprement une anarchie, c'est-à-dire, l'absence et la mort de toute société. Cet état même est tout-à-fait impossible, comme étant directement contraire à la nature des choses. Le pouvoir, et par conséquent l'obéissance, renaissent bientôt au milieu des hommes qui se croient le plus affranchis de toute dépendance; ils renaissent sous d'autres noms et d'autres formes, et quelquefois le pouvoir y devient moins modéré, et l'obéissance moins raisonnable;

et ces hommes, si fiers de ce qu'ils appellent leur raison et leur liberté, n'ont fait à la fin que changer le pouvoir contre la tyrannie, et l'obéissance contre la servitude. Cela est vrai dans toute société, et de la religion comme de l'Etat.

Dans les religions qui se croient le plus indépendantes, chez les peuples qui se prétendent les plus libres, le pouvoir ou l'obéissance ne sont jamais que déguisés, et souvent ils le sont fort mal. Le pouvoir est connu, et l'obéissance avouée, puisque le maître est connu et nommé, et qu'il donne presque toujours son nom à ses disciples. C'est, dans une société religieuse, tel ou tel chef de secte de religion ou d'irréligion; c'est, en politique, tel ou tel démagogue; c'est un comité ou une assemblée. On invoque la raison, et on cède à un sophisme ou à un sarcasme; on se passionne pour la liberté, et l'on est subjugué par la véhémence d'un déclamateur, ou intimidé par la crainte des vengeances populaires. Une religion exige donc de tous ses fidèles la foi aux dogmes qu'elle leur enseigne, comme un gouvernement légitime exige de tous ses sujets l'obéissance qu'il leur impose; et toute doctrine, qui, livrant l'homme à son propre sens, place dans la raison de chacun l'autorité

de la société sur tous, ne peut pas être une société religieuse, je veux dire un lien social qui retienne dans l'uniformité de croyance, si nécessaire au bonheur des hommes et à la paix des sociétés, les esprits forts comme les esprits foibles, et ceux qui sont toujours prêts à dogmatiser, et ceux qui sont toujours disposés à écouter: elle n'est pas plus une société religieuse qu'un gouvernement où chacun feroit ce qui lui plairoit, et n'obéiroit qu'aux lois dont il comprendroit les motifs et approuveroit les dispositions, ne seroit une société civile. La foi, la même pour tous les esprits, quelles que soient leur force et leur pénétration, est en religion ce qu'est en politique l'égalité de tous les hommes grands et petits devant la loi. Dans cette égalité religieuse et civile se trouve la vraie liberté, qui n'est autre chose, pour chacun de nous, que l'*indépendance de toute autorité humaine et particulière, et par conséquent de l'autorité de notre propre esprit.*

Il faut donc croire à quelques vérités et obéir à quelques lois, sous peine de se mettre soi-même hors de la société; et parce que nous naissons et nous vivons, indépendamment de notre volonté, membres de la société, nous ne

faisons réellement, tout le temps de notre vie, et avant tout consentement de notre part, que croire et obéir. Nous recevons, en effet, d'autorité ou de confiance, tout ce qui formera un jour nos volontés et réglera nos actions; nous le recevons de l'éducation, qui est à la fois instruction et exemple; nous en recevons tout, tout, à commencer par la langue que nous parlons, et qui exerce une influence si puissante et si continue sur nos esprits, puisqu'elle est l'expression et le dépôt de toutes nos pensées; nous en recevons nos habitudes morales et physiques, nos goûts, nos connoissances, et jusqu'à la connoissance de ceux à qui nous devons le jour. Cette connoissance de nos parens, nous ne la tenons que de la société et du témoignage des autres hommes. La nature ne nous en donne aucune certitude personnelle, et c'est ce qui fait que partout où l'on a perdu de vue la société, pour n'écouter que la *nature*, les uns ont nié nos devoirs envers nos parens, et les autres, pour en trouver le motif, ont eu recours à des sympathies *naturelles* entre les pères et les enfans, à un instinct *naturel*, à la voix du sang, et ont mis ainsi le roman de l'homme à la place de l'histoire de la société.

Quand Bossuet dit que « le cerveau est en » notre pouvoir, » il suppose la condition nécessaire de tout exercice de la faculté intelligente, je veux dire cette instruction première qui fait que tout homme, en entrant dans la société, trouve en quelque sorte sa vie morale et physique arrangée d'avance sur un plan général qui le place aussitôt en communication de pensées et d'actions avec ses semblables. Il est même bien peu d'esprits, pour si bornés qu'ils soient, à qui une éducation appropriée à leurs facultés ou à leur foiblesse ne puisse donner des connoissances suffisantes. Et, par exemple, qui doute que l'écolier qui pâlit sans fruit sur les *rudimens* et les grammaires, et qui consume ses jeunes années à étudier une langue qu'il ne saura jamais, ne l'eût parlée avec autant de facilité qu'il parle sa langue maternelle, si, dès sa naissance, il n'en eût pas entendu d'autre? On peut en dire autant de toutes les choses nécessaires à savoir, et où se trouvent le fondement de nos devoirs et la règle de notre conduite. Je le répète, c'est à l'éducation que nous devons notre esprit social, si j'ose ainsi l'appeler, et plutôt à cette éducation qui commence avec la vie qu'à cette autre éducation

qui commence avec la raison. Ce sont les institutions politiques et religieuses qui constituent l'éducation, en étendent les leçons, en affermissent les résultats, qui nous font ce que nous sommes dans la société. L'organisation native nous fait, si l'on veut, forts ou foibles; l'éducation sociale nous fait bons ou mauvais. Tel homme qui n'a été qu'un audacieux malfaiteur, mieux dirigé et placé dans d'autres circonstances, auroit été un héros; cet écrivain, qui a corrompu son siècle, auroit éclairé ses contemporains, si ses premiers écarts avoient été réprimés. La nature nous donne des cerveaux, la société nous donne ses pensées, et elle forme en quelque sorte l'homme physique pour l'homme intelligent. Ainsi, malgré toutes les différences personnelles d'organisation, certains peuples se distinguent de tous les autres par un caractère particulier commun à tous les individus, et qui donne une teinte uniforme à leurs goûts, à leurs inclinations, à leurs habitudes, à leurs manières, et jusqu'à leur esprit et à leur physionomie; en un mot, l'éducation religieuse forme les nations, l'éducation politique forme les familles, l'éducation domestique forme l'homme, et les gouvernemens, chefs

des nations, protecteurs-nés des familles et des individus, peuvent tout, absolument tout pour le bonheur des hommes, pour leurs vertus, même pour leur esprit. L'esprit, en effet, est la perception des rapports, et un gouvernement qui n'en établit que de justes et de naturels entre les personnes ne peut inspirer au peuple que des pensées vraies. Il leur donne donc de la raison, du bon sens, qui, bien plus que le bel esprit, est voisin du génie, de ce génie que la société, dans les grands besoins, ne trouve jamais que chez les peuples qui ont du bon sens. C'est le bon sens, c'est la raison, c'est même le génie, qui disent aux hommes que si la force du caractère consiste à faire, pour de grands motifs, des actions qui contrarient nos penchans, la force de l'esprit peut consister à croire, sur de grandes autorités, des dogmes qui surpassent notre intelligence.

Disons-le donc : si les qualités les plus éminentes, *les forces actives* de l'esprit, celles qui font le très-petit nombre d'hommes supérieurs dans tous les genres, c'est-à-dire, de ceux qui exercent un *pouvoir* sur les autres, supposent, si l'on veut, une heureuse disposition des organes, et particulièrement de l'organe cérébral,

les devoirs à remplir dans la vie religieuse et civile, ces devoirs qui obligent tous les hommes sans exception, ne demandent à l'esprit que des fonctions en quelque sorte passives, dont tous les cerveaux sont capables, lorsqu'ils ne sont pas viciés. Ainsi, la nature fait naître peu d'hommes supérieurs, parce qu'il suffit dans la société, pour qu'elle soit heureuse et tranquille, d'un petit nombre d'esprits qui *puissent* instruire et gouverner le grand nombre de ceux qui *doivent* écouter et obéir; ainsi la docilité tient à tous les hommes, même les moins instruits, lieu de connoissances, comme la discipline tient lieu de courage aux soldats, même les moins braves; et la société marche à son but par les foibles comme par les forts. Malheureusement ce sont ceux qui ne sont ni forts ni foibles, les gens d'*entre deux*, comme dit Pascal, *qui font les entendus et troublent le monde*. Ce sont souvent de beaux esprits qui n'ont ni les lumières des forts, ni la docilité des foibles, et que le vulgaire croit habiles dans les sciences nécessaires, parce qu'*ils font les entendus*, qu'ils le sont peut-être dans les connoissances superflues. Cependant on ne peut s'empêcher de remarquer quelques contradictions à cet égard

entre les physiologistes et les inventeurs de nouvelles méthodes d'éducation. Tandis que les premiers, attribuant les qualités éminentes de l'esprit à la perfection des organes, réduisent les habiles dans tous les genres au petit nombre des hommes parfaitement organisés, les autres se vantent, au moyen de leurs méthodes analytiques, d'élever tous les esprits à un haut degré de pénétration et de connoissances, et supposent ainsi que leur art peut donner au plus grand nombre ce que la nature leur a refusé.

CHAPITRE X.

DE LA CAUSE PREMIÈRE.

Nous l'avons déjà dit : si l'on prouve qu'il est impossible, d'une impossibilité physique et morale, que l'homme, tel qu'il est constitué, ait pu de lui-même, et par les seules forces de son esprit, inventer l'art de parler, on aura rigoureusement démontré l'existence d'une cause intelligente supérieure à l'homme et antérieure au genre humain. Il y a même lieu de s'étonner que les différentes académies de l'Europe n'aient pas appelé l'attention des savans sur cette question plutôt que sur une foule de sujets inutiles à éclaircir, ou même dangereux à traiter. On ne peut pas croire qu'elles en aient été détournées par la considération de tout ce qui a été écrit en faveur de l'opinion contraire, ou de l'invention du langage. Rien de plus romanesque, de moins philosophique, de plus foible, en un mot, de principes, d'observations et de raisonnemens, que tout ce que les idéo-

logues modernes ont publié sur la possibilité du langage inventé par l'homme, et les moyens qu'il a dû employer pour y parvenir. J.-J. Rousseau, dans quelques pages, a soufflé sur ces rêves de l'imagination, et sans doute le sentiment de cet homme célèbre auroit été d'un plus grand poids aux yeux de ses contemporains, si les plus clairvoyans n'en eussent redouté les conséquences pour des croyances que J.-J. Rousseau a toujours défendues et qu'on ne lui a jamais pardonnées. Mais il étoit dit que ce malheureux écrivain seroit persécuté pour la vérité, et feroit autorité par ses erreurs. Il est vrai que, sur les questions du langage inventé ou révélé, il semble ne proposer que des doutes, et ne conclure pas formellement. Cependant, si l'on fait attention aux difficultés insurmontables qu'il élève contre l'invention du langage, et à la profession de foi par laquelle il les termine, on demeurera convaincu que de tous les doutes que ce philosophe a accumulés dans ses nombreux écrits pour ou contre la vérité, il n'y en a pas de plus décisifs et qui ressemblent davantage à un sentiment.

Au reste, on ne doit pas s'attendre à trouver ici les différentes preuves que l'on peut

donner de l'existence de la cause première, pas même celle qui découle de la nécessité de la révélation première de la parole. Les bornes de cet écrit ne permettent pas de traiter ce vaste sujet, et l'objet principal que nous nous sommes proposé ne le demande pas : d'ailleurs, on ne dit plus formellement que Dieu n'existe pas. Un reste d'égard pour des croyances universellement reçues commande aujourd'hui quelque ménagement dans l'expression. On se contente de soutenir que la *cause première est pour toujours dérobée à notre investigation* (1); en sorte qu'en avançant, au mépris de la raison humaine, que nous ne connoissons pas la cause première de l'univers, on affirme, sans respect pour le dogme de la *perfectibilité indéfinie* de nos esprits, que nous ne pouvons pas même la connoître.

C'est uniquement à cette dernière proposition que nous nous arrêtons. Je ne crains pas d'avancer, comme une proposition éminemment philosophique, que, si la cause première que nous appelons Dieu existe, elle est connue, et

(1) Discours préliminaire des *Rapports du physique et du moral de l'homme*.

que si elle est connue, elle existe, ou autrement que Dieu ne peut exister sans être connu, ni être connu sans qu'il existe.

Comment supposer en effet qu'il existe un être tout-puissant et souverainement intelligent, créateur de l'univers, premier moteur du monde physique, législateur suprême du monde moral, et que les intelligences subordonnées, pour qui il est utile d'user de tout dans le monde physique et nécessaire de tout connoître dans le monde moral, n'en aient aucune idée; que cette première et la plus fondamentale de toutes les vérités, l'*alpha* et l'*oméga* de tout, parce qu'elle est le principe de toutes les lois morales, et doit être la *fin* de toutes les recherches physiques, soit pour toujours dérobée à l'investigation de l'homme, fait pour la vérité et pour toutes les vérités, comme usufruitier du monde matériel, et premier agent dans le monde moral ou la société? En vain les sophistes, tantôt exagèrent la force, l'étendue, les progrès indéfinis de l'esprit humain dans la connoissance des *effets* ou des choses sensibles, tantôt le rabaissent, l'anéantissent, lorsqu'il veut s'élever à l'idée de la cause première de tout ce qui existe; l'homme, on peut le dire avec un poète, ne

mérite « ni cet excès d'honneur, ni cette in-
» dignité : » son esprit n'est pas infini, mais il ne sauroit en assigner les bornes; il connoît les êtres, quoiqu'il ne puisse en embrasser tous les rapports. Mais de tous les êtres, celui qu'il connoît le mieux est sans doute celui que, pour l'intérêt de la société, il lui est le plus nécessaire de connoître; et s'il n'est pas fait uniquement comme les animaux, pour satisfaire des appétits et des besoins, si la société lui impose d'autres devoirs, et s'il se sent lui-même appelé à de plus hautes destinées, Dieu, je ne crains pas de le dire, lui est connu avec autant de certitude que lui-même et que la matière; on peut même dire qu'il jouit de la matière sans la connoître, comme il connoît Dieu sans en jouir, parce qu'il communique avec la matière par les sens, et avec Dieu par sa raison, et que c'est la raison qui connoît et les sens qui jouissent.

Si Dieu existe, il est donc connu des hommes; il n'est pas même possible qu'il n'en soit pas connu, et qu'il ne l'ait pas toujours été. Mais il est connu des hommes, puisqu'il en est *nommé*, selon ce mot si juste de Fontenelle : « Une vé-
» rité connue est une vérité nommée; » et *nommer* Dieu, c'est le prouver, comme l'aimer, c'est

le connoître. En effet, on peut défier tous les grammairiens ensemble de *nommer* un objet qui n'existe pas et qui ne puisse pas exister, et d'être, en parlant, entendus d'eux-mêmes et des autres. En vain ils imagineront le monstre le plus bizarrement organisé, et lui donneront un nom, ce monstre ne sera jamais qu'un composé de parties réellement existantes dans plusieurs individus, et que l'imagination aura réunies par un rapport idéal, qu'on appelle *une fiction ;* mais cet être fictif existera d'une existence possible, puisque j'en aurai l'image, et que je pourrai le figurer au dehors par le dessin. Dieu, par cela seul qu'il est nommé, et que les hommes s'entendent eux-mêmes et s'entendent entre eux en parlant de lui; *Dieu existe,* il existe au moins d'une existence possible; et ici revient la preuve de Descartes : « Dieu est » possible, donc il est (1). » En un mot, Dieu

(1) Si je dis : Une ville de dix millions d'ames est possible, j'énonce une proposition vraie, puisqu'il existe des villes de plusieurs mille ames, et même quand il n'en existeroit pas, on conçoit qu'il ne s'agit, pour en bâtir une de cette grandeur, que d'ajouter des maisons à des maisons, et d'y appeler des habitans; mais si j'ajoute : *donc elle est,* je tire une conclusion fausse, puisque la ville dont il s'agit n'a pas besoin d'être *ac-*

est nommé, donc il est connu; *car l'inconnu ne peut être nommé.*

Dieu est connu, donc il existe; car ce qui n'existe pas *ne peut être connu.*

La question est réduite à des termes si simples, qu'il n'y a pas même de place pour un sophisme, et qu'il n'est pas possible de n'y pas apercevoir une erreur ou une vérité.

Donnons cependant à cette proposition, que Dieu est connu de l'homme, tous les développemens dont elle est susceptible.

tuellement pour être possible, et que ces deux choses, l'existence actuelle et la possibilité, sont, pour une ville, entièrement indépendantes l'une de l'autre. Mais si je dis : Dieu est *possible*, il faut que j'ajoute aussitôt : *donc il est*, puisque s'il n'étoit pas actuellement, il ne seroit pas possible qu'il fût jamais, vu qu'aucun autre être, aucune autre cause, ni en lui, ni hors de lui, ne pourroit le faire passer de l'existence possible à l'existence actuelle; et si Dieu n'est pas actuellement, il est impossible qu'il soit, et jamais on ne pourroit penser ni dire : *Dieu est possible.* Il faut donc soutenir l'impossibilité de l'existence divine, pour nier l'*actualité* de cette existence; mais comment nier l'impossibilité de l'objet dont la représentation, je veux dire l'idée manifestée par son expression, est de toutes les idées la plus générale à la fois et la plus familière?

L'homme, avons-nous dit (1), considéré comme être pensant, est tout à la fois, et inséparablement, entendement, imagination, sensibilité; car c'est l'ame, quel que soit en nous ce principe de nos déterminations, et l'ame toute seule, qui connoît, qui imagine, qui sent. L'homme ne peut donc connoître que par ses idées, ses images, ses sentimens, et il ne peut manifester ses connoissances que par le discours qui est l'expression nécessaire des idées, par des figures qui sont l'expression propre des images, par des actions qui sont l'expression infaillible des sentimens. Or, les hommes ont-ils parlé de la Divinité? les hommes se sont-ils fait des images ou des figures de la Divinité? les hommes ont-ils fait des actions qui émanent nécessairement d'un sentiment de la Divinité? Il faut nier ces trois faits, ou convenir que les hommes ont eu la connoissance de la Divinité, puisqu'ils ont manifesté cette connoissance par tous les moyens qui ont été donnés à la nature humaine pour exprimer sa faculté de connoître, et même par les seuls moyens qui lui aient été donnés, et que par consé-

(1) Voyez chapitre III.

quent la cause première de l'univers *n'a pas été pour toujours dérobée à leur investigation.*

1° Et pour commencer par les images, puisque l'imagination est la faculté de l'esprit qui paroît se développer la première dans l'homme, et même dans la société, l'idolâtrie étoit-elle autre chose que figures et représentations matérielles de la Divinité, et un culte tout pour l'imagination, tout d'images et souvent même les plus indignes de leur objet? Le judaïsme lui-même n'étoit-il pas une religion toute de *figures*, quoique d'une autre sorte? car la Divinité, qui, pour condescendre à la foiblesse d'un peuple enfant et charnel, lui avoit prescrit un culte figuratif, n'avoit pas voulu qu'il pût la figurer elle-même, de peur que l'exemple des nations voisines, et la pente prodigieuse que ce peuple avoit à se faire des dieux visibles, *des dieux qui marchassent devant lui*, ne le jetassent dans l'idolâtrie. Dieu lui avoit interdit les images de la Divinité pour le rendre plus attentif aux idées qu'il vouloit lui en donner; et dans le culte pompeux et symbolique qu'il lui avoit prescrit, on peut dire que Dieu avoit tout permis à son imagination, hors Dieu lui-même.

Mais lorsque la raison de l'homme, formée par le christianisme, n'a plus eu à craindre les illusions de l'imagination ou les erreurs des sens, les chrétiens, rendus au libre exercice de toutes les facultés de l'esprit, ont pu figurer la Divinité sous des représentations innocentes qui occupent les sens sans danger pour l'esprit et pour le cœur, ou même qui offrent un point d'appui à la pensée et plus de prise au sentiment. Ainsi, les chrétiens ont partout figuré celui qui s'appelle lui-même l'*Ancien des jours*, sous la forme d'un vieillard, emblême vivant de la durée, de l'autorité, de la sagesse, qui sont les attributs de la Divinité; et le christianisme lui-même, qui adore Dieu *en esprit et en vérité*, qu'est-il autre chose, dans ses mystères les plus augustes, que *la réalisation* ou l'expression extérieure et sensible de l'idée intellectuelle de la Divinité et de ses attributs? Ne nous enseigne-t-il pas que la plus haute sagesse non-seulement *s'est fait entendre*, mais encore *s'est fait voir*, et qu'elle a paru, pour le salut des hommes, sous la figure de l'homme, seule créature faite à l'image de la Divinité? La religion chrétienne ne renouvelle-t-elle pas tous les jours, au milieu des peuples les plus éclairés qui furent ja-

mais, la mémoire de ce grand évènement, en le montrant à la foi de ses sectateurs sous des *figures* ou *apparences* sensibles, et ne leur permet-elle pas d'en figurer le dernier acte dans leurs maisons, dans leurs temples et jusque sur les places publiques, sous cette représentation mystérieuse, où tout est leçons pour l'esprit et sentimens pour le cœur, parce que les sens n'y voient qu'obéissance, amour et sacrifice?

2° Les hommes ont-ils parlé de la Divinité? Toutes les langues, même celles des peuples barbares, ne nous offrent-elles pas l'expression de l'idée de Dieu sous quelques-uns de ses attributs? toutes les sociétés, même les plus imparfaites, n'ont-elles pas fait de cette idée la matière de leurs supplications? ne l'ont-elles pas associée à leurs traités les plus solennels, comme aux actions les plus ordinaires de la vie? La poésie, appelée le langage des dieux, parce que ses premiers chants furent consacrés à leur culte, n'a-t-elle pas été partout la plus ancienne production du génie littéraire, et nous-mêmes, comme tous les peuples civilisés, n'avons-nous pas fait de l'idée de la Divinité, de nos rapports avec elle et des devoirs qu'ils nous imposent, le sujet d'une partie importante de notre littéra-

ture oratoire ou poétique? Nous mêlons même, sans y songer, le nom auguste de la Divinité à nos entretiens les plus familiers, trop souvent même, entraînés par l'habitude, à nos propos les plus frivoles. *Mon Dieu!* est l'accent involontaire de la joie, de la douleur, de la surprise, de l'admiration, de la frayeur, et ce premier mouvement de toutes nos affections atteste que nous regardons naturellement la Divinité comme la dispensatrice de tous les biens, notre consolation dans les peines, et notre protection contre les dangers. Mais celui-là même qui nie son existence ou blasphème sa sagesse ne pourroit y penser, même pour la méconnoître, s'il n'en avoit pas l'idée, comme il ne pourroit en parler, même pour la combattre, s'il n'en avoit pas l'expression.

3° Enfin les hommes ont-ils fait des actions qui prouvent le sentiment de la Divinité? Ici je dois revenir sur cette proposition, que l'action est l'expression propre du sentiment. En effet, si j'entends un homme m'entretenir de son amour pour son semblable ou de sa haine contre son ennemi, je conclurai de ses paroles qu'il a dans l'esprit des pensées ou des intentions d'amour ou de haine, et je ne pourrai,

sans témérité, aller plus loin; mais si je vois cet homme se livrer à des actions de bienfaisance envers l'un ou de haine contre l'autre, donner ses biens ou même sa vie pour son ami, dépouiller son ennemi ou même lui ôter la vie, je devrai conclure de ses actions, et avec une entière certitude, qu'il a dans le cœur les sentimens d'amour ou de haine dont ses discours ont manifesté l'idée. C'est aussi la conclusion que tirent les lois humaines, qui ne jugent pas les intentions et ne connoissent que des actions.

Je ne parle pas ici des monumens des arts érigés en l'honneur de la Divinité, et qui sont aussi des actions, depuis l'autel dressé avec les pierres du désert par un peuple voyageur, jusqu'aux temples magnifiques élevés par des peuples fixés et établis, à Jérusalem comme à Delphes, dans Rome idolâtre comme dans Rome chrétienne. Mais qu'étoient ces expiations si célèbres dans l'antiquité païenne? que sont encore ces tourmens inouis auxquels se dévouent quelques sectes dans des pays idolâtres? qu'ont été partout ces consécrations religieuses au service des autels? que sont, chez les chrétiens, ces institutions pieuses dont les membres vouent

à la Divinité, pour le soulagement des misères humaines, leur vie et leur mort? que sont enfin les austérités des anachorètes, les fatigues des missionnaires, le courage des martyrs, que des actions pénibles, ou même héroïques, inspirées par un sentiment d'amour ou de crainte de la Divinité? Mais, en laissant à part les actions personnelles qui expriment le sentiment de la Divinité, considérons ce sentiment dans les actions publiques ou sociales. Un homme, en effet, dominé par des motifs de crainte ou d'espoir purement humains, par entêtement ou par vanité, peut, à toute force, agir autrement qu'il ne sent, ou parler autrement qu'il ne pense; mais la société, qui n'a rien à craindre ou à espérer de l'homme, ne peut déguiser ses sentimens, et chez elle les actions publiques sont l'expression certaine d'un sentiment général, comme le langage universel est l'expression infaillible des idées communes; et, par exemple, elle avoit une foi bien vive et bien sincère, cette société chrétienne qui, pendant trois siècles, ne fut occupée qu'à combattre pour reconquérir les lieux qui avoient été le berceau de sa religion.

Or, nous retrouvons, dans toutes les sociétés

publiques, la grande action, l'action véritablement publique et éminemment sociale, l'*action* par excellence, et qui, pour cette raison, dans toutes les liturgies, même païennes, est appelée *actio*. Cette action, qui est l'expression la moins équivoque d'un sentiment d'amour ou de crainte de la Divinité, nous la retrouvons dans le *sacrifice* solennel de l'homme, offert à la Divinité, sous une forme ou sous une autre, par toutes les sociétés, et dans les deux grandes divisions, je dirai presque les deux hémisphères du monde moral, et qui comprennent toutes les religions même possibles, la religion d'*un* Dieu, et la religion de *plusieurs* dieux. Sans doute elles avoient quelque sentiment de la Divinité, ces nations abruties qui entouroient des autels souillés de sang humain, et faisoient brûler des enfans dans les bras d'airain d'une horrible idole; sans doute ils ont quelque sentiment de la Divinité, ces peuples idolâtres qui offrent encore sous nos yeux cet affreux sacrifice, au Japon, à la Chine, aux Indes, et jusqu'à Othaïti (1). Ce sentiment, sans doute, étoit

(1) Les Chinois, qui noient leurs enfans, les offrent à l'*esprit du fleuve*. Les lettrés sont déistes ou athées, et le peuple idolâtre.

présent à la société judaïque, lorsqu'elle offroit le sang de l'animal pour racheter celui de l'homme (1); il est encore, il est surtout présent à la société chrétienne, lorsque, pour offrir à la Divinité une victime pure et digne de ses regards, elle renouvelle sans cesse la grande *action* de la société religieuse, l'action publique du sacrifice sous des apparences innocentes, et qu'elle sacrifie en même temps, sur le même autel, le rapport des sens et les répugnances de l'esprit.

Toutes les sociétés ont donc eu l'idée de la Divinité, se sont faits des images de la Divinité, ont eu des sentimens d'amour ou de crainte de la Divinité, puisqu'elles ont toutes manifesté l'idée de la Divinité par le langage universel, l'image de la Divinité par des représentations extérieures, le sentiment de la Divinité par des actions publiques. *Nulla gens tam fera*, dit Cicéron, *cujus mentem non imbuerit deorum opinio*. Et combien cette connoissance universelle de la Divinité, rendue publique et extérieure dans toutes les nations par ces expressions générales de leurs idées, de leurs images,

(1) Les mahométans offrent encore, à certaines époques, le sacrifice de l'animal; au fond, le mahométisme est moins une religion qu'un grossier déisme.

de leurs sentimens, ne l'emporte-t-elle pas en autorité sur l'opinion contraire de quelques individus! Qu'on y prenne garde, les idées, les images, les sentimens d'un homme ne passent pour vrais, et ne sont approuvés des autres hommes qu'autant qu'ils sont conformes aux idées, aux images, aux sentimens de tous ou du plus grand nombre. Un homme qui a des idées et des sentimens différens de ceux du reste des hommes, ou qui se fait des images des objets autres que celles qu'ils en ont, passe, avec raison, pour avoir un esprit bizarre, une imagination déréglée, un caractère insociable, souvent même pour un maniaque et un fou. Le génie lui-même n'a point de pensées différentes de celles du commun des esprits. Il ne fait que leur révéler leurs propres pensées, que, faute d'attention, ils n'avoient pas aperçues, et la domination qu'il établit sur les esprits n'est que le consentement universel, l'approbation générale qu'ils donnent à ses révélations, approbation qui est l'effet et la preuve de la conformité de leurs pensées aux siennes. Aussi le plus bel éloge qu'on puisse faire et que l'on fasse communément d'une pensée juste et profonde, rendue dans le style qui lui convient, est de dire :

« Cela est vrai, et il me semble que j'ai tou-
» jours eu la même idée, et que je ne l'aurois
» pu exprimer autrement. » Ainsi, lorsqu'il se trouve des écrivains qui nient Dieu, l'ame, la religion, la distinction du juste et de l'injuste, c'est-à-dire, tout ce que les hommes, considérés dans leur généralité la plus absolue, ont cru et croient encore, on est en droit de les regarder comme des esprits faux, c'est-à-dire, des cerveaux foibles, quels que soient d'ailleurs leurs talens pour d'autres objets, leurs connoissances en toute autre matière, leurs succès dans d'autres genres, comme on traite d'esprit aliéné celui qui a la manie de se croire roi ou pape, quoiqu'il pense et agisse ainsi que le commun des hommes sur tous les autres objets de spéculation et de pratique. Ainsi il y avoit, et plus qu'on ne pense, de la foiblesse d'esprit dans la licence des opinions de quelques écrivains célèbres par leurs talens oratoires ou poétiques, comme il y avoit de la foiblesse de caractère dans la prodigieuse irritabilité de leur amour-propre, ou l'orgueil sauvage et bizarre de leur conduite. Je vais plus loin, et je ne crains pas de dire qu'il n'y a pas en morale de connoissances plus certaines que les connoissances générales.

En effet, on ne peut affirmer d'aucun homme en particulier qu'il n'a pas l'esprit faux sur quelques points, puisque tous les hommes ont leurs foiblesses et leurs infirmités; mais, lorsqu'on remarque, dans toutes les sociétés, et le nombre presque total de ceux qui les composent, une idée, je ne dis pas *égale*, mais *semblable* sur un objet, une disposition semblable à figurer cet objet, des actions semblables qui ne peuvent être inspirées que par un sentiment semblable de cet objet, on peut, on doit même affirmer que cet objet est vrai et réel, parce que le genre humain tout entier, ou seulement le plus grand nombre des hommes, ne peuvent être taxés de foiblesse d'esprit, d'égarement de cœur, de déréglement d'imagination sur les mêmes points, moins encore sur des points qui tiennent de si près à la conservation et à la stabilité des sociétés. *Omni in re*, dit encore Cicéron sur cette matière, *consensio omnium gentium lex naturæ putanda est*; et quoique les diverses sociétés soient plus ou moins avancées dans les sciences, les lettres et les arts, même dans les connoissances morales et religieuses, elles ont toutes nécessairement un fonds commun d'idées morales, d'imaginations, de sentimens uniformes;

uniformité dans les fondemens de la vie humaine ou sociale, sans laquelle les hommes ne pourroient communiquer ensemble ni s'entendre entre eux, et qui est l'unique moyen de leur conservation et des progrès qu'ils font vers la civilisation.

C'est ce fonds commun d'idées et de sentimens uniformes sur quelques vérités générales, qui est proprement le *bon sens*, et *si l'opinion est la reine du monde*, le bon sens est le roi de la société, et, comme dit Bossuet, *le maître des affaires*; et malheur aux peuples qui détrônent le bon sens pour faire régner à sa place le bel esprit! On doit même remarquer que c'est précisément sur cette opinion générale de la rectitude d'esprit et de cœur du plus grand nombre des hommes, que sont fondés les actes les plus importans de la société, la fonction de faire des lois et de les appliquer, puisque la première condition de toute assemblée délibérante, et la seule indispensablement nécessaire pour la possibilité de ses opérations, est que le sentiment du plus grand nombre fasse loi et jugement. Ce n'est que dans les choses tout au plus utiles à la société et jamais nécessaires, les arts et les sciences physiques, que les connois-

sances les plus étendues se trouvent dans le nombre le plus petit, ou du moins sont présumées s'y trouver; et il est assurément extraordinaire que les mêmes philosophes qui attribuent à chaque peuple la souveraineté, et placent la suprême raison politique dans ses volontés, traitent en morale le genre humain tout entier comme un enfant, et taxent de préjugés ses croyances les plus générales. Mais il faut distinguer avec soin les croyances universelles qui sont nécessairement des vérités et une loi de la nature même ou de son auteur, *lex naturæ,* des opinions locales et particulières à quelque peuple qui peuvent être des erreurs et une invention humaine.

Ainsi je trouve partout l'idée de la Divinité, des images de la Divinité, le sentiment de la Divinité, et je crois, sur cela seul, à la réalité de l'objet général de cette idée, de cette image, de ce sentiment. Mais j'aperçois, dans les diverses sociétés, des applications différentes de cette idée générale de la Divinité, de cette disposition générale à *figurer* la Divinité, de cette action générale qui émane du sentiment de la Divinité, et loin de conclure de cette diversité d'opinions locales que Dieu n'existe pas, parce qu'il n'est pas partout *également* adoré, je con

clus, au contraire, qu'il existe, parce qu'il est partout *semblablement* connu. Ainsi, de l'innombrable variété des formes judiciaires usitées dans les divers pays, je conclus qu'il y a partout des idées de justice distributive, et de la diversité des méthodes curatives, qu'il y a partout un art de guérir. Alors j'examine seulement quelles sont les applications les plus conséquentes de l'idée de la Divinité; quelles sont les images de la Divinité les plus naturelles et les plus raisonnables; quel est enfin le culte extérieur de la Divinité le plus pur et le plus innocent, et même en laissant à part cet examen, que tous les hommes ne sont pas en état de faire, je trouve dans la croyance et les pratiques des nations civilisées, pour les applications du dogme général de l'existence de la Divinité, c'est-à-dire, pour la religion, les motifs de crédibilité que j'ai trouvés dans la croyance universelle du genre humain pour le dogme lui-même, parce que les sociétés n'auroient pu se civiliser, c'est-à-dire, parvenir à la perfection des lois (bien différente de celle des arts qui constituent la politesse), sous l'influence d'une erreur générale sur le principe fondamental de toute croyance religieuse.

Ainsi les premiers axiomes de la géométrie sont des vérités certaines connues de tous les esprits, même les plus bornés; mais les applications de ces principes fondamentaux, ou les propositions les plus abstruses des mathématiques transcendantes, sont tout aussi certaines, quoiqu'elles ne soient connues que d'un petit nombre de savans, et même elles seroient également certaines, quand elles ne seroient connues de personne.

Mais qu'on y prenne garde : ce n'est pas parce que le genre humain croit à l'existence de la Divinité, que Dieu existe; c'est parce que Dieu existe, que le genre humain croit à son existence. Ce n'est pas parce que les sociétés les plus éclairées et les plus fortes professent la religion chrétienne, que cette religion est la seule vraie, c'est-à-dire, la seule raisonnable et la seule conforme à la nature de l'homme et à celle de la société; mais c'est parce qu'elle est la seule vraie et la seule conforme à la nature de l'homme social, que les sociétés où elle est professée sont les plus fortes et les plus éclairées, et qu'elle y a été même l'unique cause de leurs progrès et de leur stabilité, et la véritable source de leurs lumières; et Dieu n'existeroit pas moins, la reli-

gion chrétienne ne seroit pas moins la seule religion digne de lui, quand Dieu, s'il étoit possible, ne seroit connu de personne, ou que le christianisme n'auroit pas un sectateur.

Ainsi, pour revenir au sujet qui nous occupe, les peuples divers peuvent avoir des préjugés faux, ou des préventions; le genre humain tout entier ne peut avoir que des préjugés vrais. Un préjugé général est la croyance d'une vérité générale, à peu près comme un proverbe est l'expression d'une maxime générale de conduite. Dans les préjugés comme dans les proverbes, la vérité de spéculation ou de pratique est rendue familière ou populaire pour l'usage habituel, et marquée ainsi, en quelque sorte, au coin du genre humain, elle fait, dans le commerce des esprits, l'office de monnoie courante, que l'on reçoit pour sa valeur sur la foi de l'autorité publique, et dont chacun ne pourroit vérifier à tout moment le poids et le titre, sans troubler toutes les transactions et arrêter tous les échanges.

Le genre humain, je le répète, ne peut avoir que des préjugés vrais; et s'il y avoit jamais eu en morale, c'est-à-dire, dans la science de la société, une idée absolument générale, qui eût

été fausse, ou même qui eût pu n'être pas vraie, jamais les hommes n'auroient eu le pouvoir de s'entendre, ni la société de se former. Ce qui rend encore plus décisive, en faveur du dogme de l'existence de la Divinité, la différence de la croyance générale aux opinions individuelles, est qu'un homme, quel qu'il soit, n'a pas besoin de croire à la Divinité pour exister, pas même pour être, du moins extérieurement, juste et bon, parce qu'il se trouve, indépendamment de sa volonté, et par le seul fait de sa survenance au milieu de la société, dans un ordre de choses établi, à la naissance même du corps social, sur la croyance et le sentiment de la Divinité, croyance dont les lois qui le protègent, les mœurs qui le contiennent, les coutumes qui l'entraînent, ont reçu leur force et leur direction. Il peut même, sans danger pour la société, penser en lui-même que Dieu n'existe pas, et pourvu qu'il ne soit pas appelé au gouvernement des autres, ou à leur instruction, ses sentimens particuliers n'auront aucune influence sensible sur l'ordre public. Un homme qui nie le mouvement de la terre n'empêche pas pour cela qu'elle ne tourne et ne l'entraîne lui-même dans son mouvement, et tant qu'il

n'est pas chargé d'enseigner la physique, ses opinions ne sont d'aucune conséquence; mais la croyance de la Divinité, et le culte qui en est la suite, sont nécessaires, rigoureusement nécessaires à la société. La société n'a pu naître ni subsister qu'avec la croyance de la Divinité; et si Jean-Jacques Rousseau a dit : « Jamais Etat » ne fut fondé, que la religion ne lui servît de » base, » on peut ajouter, comme une conséquence nécessaire, qu'un Etat dont la religion n'est plus la base ne sauroit subsister.

Non, sans l'idée générale et primitive du pouvoir de l'Être suprême sur tous les hommes, sans les sentimens de dépendance que cette idée a inspirés à tous, jamais la pensée incompréhensible du pouvoir humain, le sentiment plus incompréhensible encore d'obéissance, ces deux choses qui s'accordent si bien dans la société, et si peu dans le cœur de l'homme, n'auroient pu venir à l'esprit des hommes pour leur faire supporter la société. Cette création morale, qui a tiré l'ordre public du chaos de toutes les volontés privées et de toutes les passions individuelles, seroit, sans la pensée et le sentiment de la Divinité, plus inconcevable que la création physique. Si, dans celle-ci, les élémens,

mêlés et confondus, opposoient à la puissance créatrice une force d'inertie, dans la création de la société, des passions actives et fougueuses opposoient à la puissance législatrice leur force de résistance; et cependant, par un prodige plus étonnant pour une raison éclairée que tous les phénomènes du monde physique, c'est en vertu de ce sentiment général de la nécessité de l'ordre, dont Dieu, ordre lui-même par essence, est l'auteur et le modérateur, qu'un homme, ministre du pouvoir divin, et dans ses vues de bonté sur les peuples, et dans ses vues de justice, commande seul à des milliers d'hommes; qu'il exige des uns le sacrifice de leur vie, des autres celui de leurs biens, de tous celui de leur indépendance native, et qu'il est obéi! Aussi les monumens historiques les plus anciens, d'accord avec le raisonnement, nous montrent partout les premiers législateurs des peuples, accréditant auprès d'eux leur mission par l'intervention de la Divinité, et invoquant son autorité pour faire chérir ou pardonner la leur. Sans doute ces grandes vérités sont plus sensibles à mesure que l'on remonte aux premiers jours des sociétés, ou plutôt de la société; car, à proprement parler, il n'y en a

jamais qu'une, et tous les peuples venus, ainsi que tous les hommes, les uns des autres, et toujours au sein de la société, ont retenu, dans leurs transformations successives, la tradition des notions primitives qu'ils avoient reçues, et des premiers sentimens dont ils avoient été imbus. Mais aujourd'hui, que la société est si loin de son origine, si une nation, depuis long-temps façonnée au joug de la religion et des lois, et vieillie dans l'habitude de l'ordre, venoit tout à coup à oublier tout ce qu'il avoit fallu d'enseignemens et d'exemples pour la ployer à une règle sévère, et ce qu'elle devoit à son institution religieuse de bonté morale, de perfection littéraire, de dignité même politique, comme sa discipline étoit admirable, le désordre seroit prodigieux; plus elle auroit rompu de freins et repoussé de lumières, plus elle déchaîneroit de passions, et accumuleroit d'erreurs et d'ignorance; et il faudroit des miracles pour lui rendre la raison dont elle auroit indignement abusé, et le bonheur qu'elle auroit si follement compromis (1).

(1) Ces dernières lignes étoient écrites il y a plus de cinq ans.

peuples, effrayés par quelque grande convulsion de la nature ou de la société, ont cherché partout à apaiser la cause intelligente, à la puissance et à la volonté de laquelle ils attribuoient, avec raison, les calamités dont ils étoient frappés; et encore aujourd'hui, si la croyance de la Divinité s'effaçoit de l'esprit d'un peuple, il suffiroit peut-être d'un tremblement de terre, ou d'une révolution politique, pour la lui rendre. Certes, il est bien naturel que l'homme, être essentiellement actif, et qui doit *agir* avant de *souffrir*, lorsqu'il est au terme de son action, cherche ailleurs le remède à ses souffrances; et le bon sens du peuple, qui est la seule philosophie, lui a dit partout que, là où finit l'action de l'homme, commence l'action de la cause supérieure à l'homme. Le peuple voit mieux que les savans, à combien peu de chose tient quelquefois sa conservation, à quelques années de maladie épidémique, ou à quelques minutes de tremblement de terre, sans parler des autres fléaux qui compromettent annuellement sa subsistance, ou du moins son bonheur; et lorsque toute intervention de sa part est absolument inutile, lui commander de souffrir dans une inaction totale, lui défen-

dre de chercher au-dessus de lui des moyens de salut qu'il ne trouve plus en lui-même, ni dans aucune force humaine, c'est le placer dans une situation tout-à-fait contraire à la nature de l'homme, et qui par conséquent répugne à sa raison. La religion n'a garde d'abandonner les peuples à ce vide dangereux d'idées et de sentimens, qu'ils rempliroient bientôt par les superstitions les plus absurdes, et peut-être les plus cruelles. Elle leur rappelle alors, elle doit leur rappeler l'*auteur de toute consolation;* elle leur permet de lui exposer leurs besoins, et les invite à le fléchir par leurs prières; et tous les raisonnemens de l'athéisme n'arrêteroient pas ce premier mouvement de la nature humaine, cet élan involontaire de ses affections. Mais que les grands bouleversemens du monde moral ou physique, ou l'épouvante qu'ils inspirent, aient fait la Divinité, dans ce sens que, sans la frayeur qu'il éprouvoit, l'homme qui, le premier, recourut à la Divinité, n'auroit eu dans l'esprit ni idée ni sentiment quelconque d'aucune volonté supérieure à sa volonté, d'aucune action plus forte que son action, autant vaudroit dire que la peur de la fièvre a fait le *quinquina;* et les peuples, même dans la plus extrême con-

sternation, auroient-ils pu avoir l'idée ou le sentiment de la Divinité, si, antérieurement à la cause de leur frayeur, l'expression n'en eût été dans leur langue, et par conséquent la pensée dans leur esprit? D'ailleurs, est-ce l'idée que la frayeur a fait naître ou son expression? Si l'idée est venue avant l'expression, comment a-t-on pu connoître une idée qui n'étoit encore revêtue d'aucun mot qui pût l'exprimer? Si l'expression est venue avant l'idée, comment a-t-on pu entendre un mot qui n'exprimoit encore aucune idée? ou bien l'idée de la Divinité est-elle sortie du cerveau des hommes épouvantés toute revêtue de son expression, comme Minerve toute armée, du cerveau de Jupiter? Un sentiment, quel qu'il soit, peut réveiller une idée; mais il n'en fait aucune, et notre esprit, borné à représenter les objets réels ou possibles, n'a pas la faculté de créer ce qui ne peut exister. C'est là l'erreur des *Guèbres* modernes, qui disent que le culte de la Divinité n'a jamais été que le culte du soleil, et que par conséquent le soleil a été la seule divinité de l'univers. Mais par cela seul que les hommes auroient cru le soleil une divinité, ils auroient eu une idée de la Divinité, et même une idée vraie; car il ne

peut y en avoir d'autres, et ils ne se seroient trompés que dans l'application qu'ils en auroient faite : et oseroit-on avancer que les Perses, qui prenoient Ephestion pour Alexandre, n'avoient aucune idée du roi de Macédoine? Mais si la crainte a fait ses dieux, l'admiration, l'amour, la reconnoissance, ont fait aussi les leurs; ce qui veut dire que tous les sentimens ont fait des dieux, parce que la Divinité étoit présente à la pensée de tous les hommes, et le premier objet des sentimens de tous les peuples. Si l'on suppose, au contraire, avec le plus grand nombre des athées, que des législateurs ont inventé la Divinité comme un moyen de contenir les peuples, on se jette dans un labyrinthe d'inextricables difficultés; car même en laissant à part l'absurdité de l'invention d'un être qui n'auroit aucune réalité, qui ne représenteroit aucun objet, et l'absurdité d'un mot qui n'exprimeroit aucune idée, il faut supposer qu'il s'est trouvé chez tous les peuples, même les plus barbares, des législateurs qui ont eu précisément la même idée et ont inventé la même chose. Certes, au milieu de l'infinie variété des lois et des mœurs introduites par un si grand nombre de législateurs, leur accord unanime sur cette invention

importante seroit déjà ce qu'il y auroit de plus étonnant dans l'histoire de l'univers, et prouveroit tout seul un sentiment naturel, *lex naturæ*, et non une imagination de l'homme; et sans doute l'histoire, qui nous a transmis le nom des législateurs qui, comme Numa, ont réglé le culte de la Divinité, dont ils trouvoient la connoissance déjà établie dans l'esprit des peuples, ne nous auroit pas laissé ignorer le nom du législateur plus ancien, et surtout plus habile, qui auroit inventé la Divinité même. Dans cette supposition, il est plus raisonnable de reconnoître que tous les peuples viennent d'une seule famille, et cette famille d'un seul homme, et alors on expliquera plus facilement comment la croyance de la Divinité, une fois inventée par ce premier homme, a pu se transmettre à la famille qu'il a formée et aux peuples qui en sont sortis. Mais alors aussi on revient au récit des écrivains sacrés, et il est trop aisé de prouver que le premier homme, n'ayant pu naître de lui-même, ni de l'énergie de la matière, comme on le dit aujourd'hui, a été produit par une cause intelligente, et que, sortant de ses mains, il a dû nécessairement la connoître. Que si, pour éviter cet écueil, les athées revien-

nent aux divers législateurs, tous également inventeurs de la Divinité, qu'ils nous expliquent, s'ils peuvent, comment cette idée terrible et imposante du sacrifice de l'homme, fondement de tous les cultes, a pu naître, s'étendre, se conserver dans toutes les sociétés religieuses et politiques, malgré le cri de la nature et les répugnances de l'esprit; comment des législateurs ont pu compromettre leur autorité et le succès de leur invention, jusqu'à ordonner à l'homme de sacrifier son semblable, aux rois d'immoler leurs sujets, à la mère même de dévouer son enfant à la mort; et par quelle inconcevable succession d'idées et de sentimens ce sacrifice de l'homme, mais innocent et mystique, se retrouve après tant de siècles chez les peuples les plus humains et les plus éclairés, dont il forme la constitution religieuse, et consacre la constitution même politique, dogme à tel point fondamental de toute lumière et de toute vertu, qu'on peut avancer, comme un axiome de la science de la société, que, partout où la nécessité de ce sacrifice n'est pas reconnue, toutes les idées morales sont perverties, et Dieu n'est pas mieux connu que l'homme. Qu'ils nous expliquent encore comment des législateurs,

importante seroit déjà ce qu'il y auroit de plus étonnant dans l'histoire de l'univers, et prouveroit tout seul un sentiment naturel, *lex naturæ*, et non une imagination de l'homme; et sans doute l'histoire, qui nous a transmis le nom des législateurs qui, comme Numa, ont réglé le culte de la Divinité, dont ils trouvoient la connoissance déjà établie dans l'esprit des peuples, ne nous auroit pas laissé ignorer le nom du législateur plus ancien, et surtout plus habile, qui auroit inventé la Divinité même. Dans cette supposition, il est plus raisonnable de reconnoître que tous les peuples viennent d'une seule famille, et cette famille d'un seul homme; et alors on expliquera plus facilement comment la croyance de la Divinité, une fois inventée par ce premier homme, a pu se transmettre à la famille qu'il a formée et aux peuples qui en sont sortis. Mais alors aussi on revient au récit des écrivains sacrés, et il est trop aisé de prouver que le premier homme, n'ayant pu naître de lui-même, ni de l'énergie de la matière, comme on le dit aujourd'hui, a été produit par une cause intelligente, et que, sortant de ses mains, il a dû nécessairement la connoître. Que si, pour éviter cet écueil, les athées revien-

nent aux divers législateurs, tous également inventeurs de la Divinité, qu'ils nous expliquent, s'ils peuvent, comment cette idée terrible et imposante du sacrifice de l'homme, fondement de tous les cultes, a pu naître, s'étendre, se conserver dans toutes les sociétés religieuses et politiques, malgré le cri de la nature et les répugnances de l'esprit; comment des législateurs ont pu compromettre leur autorité et le succès de leur invention, jusqu'à ordonner à l'homme de sacrifier son semblable, aux rois d'immoler leurs sujets, à la mère même de dévouer son enfant à la mort; et par quelle inconcevable succession d'idées et de sentimens ce sacrifice de l'homme, mais innocent et mystique, se retrouve après tant de siècles chez les peuples les plus humains et les plus éclairés, dont il forme la constitution religieuse, et consacre la constitution même politique, dogme à tel point fondamental de toute lumière et de toute vertu, qu'on peut avancer, comme un axiome de la science de la société, que, partout où la nécessité de ce sacrifice n'est pas reconnue, toutes les idées morales sont perverties, et Dieu n'est pas mieux connu que l'homme. Qu'ils nous expliquent encore comment des législateurs,

qui n'ont pas su enseigner aux peuples sauvages à se vêtir, à se loger, à cultiver la terre, ont pu faire entrer dans leur esprit l'idée d'un Être suprême invisible et présent partout, ou si ces peuples ont oublié les arts mécaniques, les plus indispensables et les plus usuels, comment ils ont retenu l'idée la plus intellectuelle.

Dieu est donc la grande pensée de la société; les images sous lesquelles elle le représente sont en quelque sorte le grand spectacle de la société; le culte qu'elle lui rend est la grande *action* de la société, et malheur aux gouvernemens qui détournent trop l'attention des peuples à d'autres idées, à d'autres actions, à d'autres spectacles! La religion, qui comprend l'*esprit* et la *vérité*, la croyance et le culte, est donc le grand héritage des peuples et leur inaliénable patrimoine. En vain les hommes, dans leur court passage sur la terre, la méconnoissent et l'outragent, elle n'en est pas moins l'ame, la vie du corps social, et selon l'usage qu'il en fait, la cause de ses développemens ou le principe de ses révolutions. Partout présente, même là où on ne l'aperçoit pas, elle se mêle aux lois, aux mœurs, aux coutumes, à la langue, aux arts, à tout. Elle anime ce grand corps

elle l'agite quand il se croit tranquille, elle le calme quand il est agité : la postérité dira si elle peut le recomposer quand il est dissous,..... et c'est à la religion, et à son influence toute-puissante sur le corps social, que convient cette pensée d'un poète :

Mens agitat molem et magno se corpore miscet.

Mais enfin, demande-t-on, quelles idées, quelles connoissances, quels sentimens, les hommes ont-ils de la Divinité? Je réponds sans hésiter, l'idée la plus distincte, la connoissance la plus positive, le sentiment le plus fort qu'ils puissent avoir d'un objet; ils l'ont pensée, ils l'ont nommée, ils l'ont adorée, aimée ou redoutée comme la puissance créatrice de l'univers, comme la puissance motrice du monde physique, comme la puissance législatrice du monde moral, comme la puissance vengeresse du crime et rémunératrice de la vertu, et par conséquent comme l'être tout-puissant, tout bon, tout sage, etc., etc.

Si elles ne sont pas distinctes, ces idées dont les expressions sont universellement entendues; si elles ne sont pas positives, ces connoissances dont les applications à l'ordre de la société do-

mestique ou publique ont été chez tous les peuples à la fois les plus familières et les plus solennelles; s'ils ne sont pas les plus forts de tous, ces sentimens qui se sont manifestés par des actions si imposantes pour l'esprit, ou si pénibles pour les sens, il n'y a jamais eu au monde ni idée distincte, ni connoissance positive, ni sentiment énergique de rien de moral; et pourroient-elles n'être pas distinctes et positives, ces idées et ces connoissances avec lesquelles toutes les sociétés ont fait leurs lois, et toutes les religions leurs dogmes, sur lesquelles se sont établis tous les rapports des hommes, des familles ou des Etats, et roule, depuis tant de siècles, toute la machine de la société? pourroient-ils ne pas être vifs et profonds, ces sentimens, exprimés par l'action publique la plus étonnante, ou par les actions personnelles les plus héroïques? Qu'on nous montre, dans l'infinie variété des pensées et des affections humaines, une pensée exprimée par un langage plus élevé et plus usuel tout ensemble, des sentimens exprimés par des actions plus communes à la fois et plus extraordinaires, des connoissances réalisées par des applications plus familières et en même temps plus étendues; qu'on

nous montre des pensées qui dominent de plus haut toutes les autres pensées; des sentimens qui triomphent avec plus d'empire de tous les autres sentimens, des connoissances qui aient réglé un plus grand nombre de rapports; et quelle sera donc l'expression certaine à laquelle nous pourrons reconnoître des idées distinctes, des connoissances certaines, des sentimens profonds? et par quel autre moyen les hommes pourront-ils en avoir en eux-mêmes la conviction, et en donner aux autres la certitude? Oui, tous les peuples ont eu l'idée, la connoissance, le sentiment de la Divinité; mais tous les peuples n'en ont pas eu une idée complète, une connoissance suffisante, un sentiment bien réglé, comme tous ne l'ont pas figurée sous des images décentes et convenables; les idolâtres ont eu l'idée de sa puissance, et ils n'ont pas eu celle de sa bonté : de là leur religion de terreur et leur culte d'homicides. Le paganisme, qui a été l'idolâtrie des peuples policés, a eu l'idée de sa puissance, même de sa bonté, et n'a pas eu l'idée de son éternité, de sa sainteté, de son immatérialité, de son unité : de là l'extravagance du polythéisme, et les monstrueuses imaginations de sa mythologie et de sa théo-

gonie. Ainsi, parmi les déistes, ceux qui croient que la Divinité récompense les bonnes actions et ne punit pas les mauvaises ont l'idée de sa bonté et n'ont pas celle de sa justice, et ceux qui la croient indifférente au bien et au mal ont quelque idée de son existence, et n'en ont aucune de sa Providence, ni de l'ordre qui est son attribut essentiel. Le christianisme seul donne de la Divinité et de ses attributs l'idée la plus complète que les hommes puissent recevoir, et inspire tous les sentimens dont elle doit être l'objet; seule religion au monde qui n'ait pas séparé les attributs inséparables de la justice et de la bonté, et qui enseigne à aimer Dieu sans cesser de le craindre, et à le craindre sans cesser de l'aimer. Nous connoissons Dieu comme être souverainement parfait, sage, juste, bon, ou plutôt comme la sagesse, la justice, la perfection même. Dira-t-on que nous n'avons aucune idée de ces qualités que nous exprimons par des termes si universellement entendus et si fréquemment prononcés, de ces qualités que nous trouvons toujours assez en nous-mêmes et presque jamais dans les autres? D'où vient que des paroles d'une haute sagesse, des actes d'une justice héroïque, des ouvrages

d'une rare perfection nous *ravissent*, et, pour me servir d'une expression familière et bien digne de remarque dans le sujet que nous traitons, nous *transportent hors de nous-mêmes*? Ces paroles, ces actes, ces ouvrages, font-ils naître en nous, tout à coup et sans un *germe préexistant*, des notions de sagesse, de justice, de perfection? ou plutôt n'est-ce pas que le type de ces qualités est en nous, et n'attend, pour exciter dans nos esprits et dans nos cœurs cette vive impression, qu'un objet qui la reproduise? Ce n'est pas le portrait qu'on me présente qui me fait reconnoître l'original que je n'ai jamais vu, mais l'original que je connois et dont j'ai en moi-même l'image, qui me fait reconnoître la copie. Ce type de sagesse, de vertu, de perfection morale, que, malgré nos vices et nos perfections, nous aimons à retrouver dans tous les objets qui nous en offrent quelques traits, qu'est-il autre chose qu'une disposition héréditaire dans le genre humain, qui prouve notre descendance de l'être souverainement parfait qui nous a faits à son image, et a gravé dans nos ames l'idée de la perfection et le désir du bonheur qui en est le prix? Aussi cette idée de perfection se retrouve par-

tout, même chez l'enfant et le sauvage; et tous tant que nous sommes, nous cherchons une perfection relative, même lorsque nous nous éloignons le plus de la perfection absolue; et nous nous sentons invinciblement déterminés à vouloir le mieux, même quand nous choisissons le pire. Nous pouvons contrarier nos penchans les plus naturels, nous refuser les besoins les plus indispensables, et nous ne pouvons effacer de notre esprit l'idée de perfection, ni en bannir le désir de notre cœur. Cette idée et ce désir animent nos actions même les plus indifférentes (et qu'avec la perfection nous ne faisons jamais indifféremment), comme nos actions les plus délibérées; et même quand nous nous détruisons de nos propres mains, ou que volontairement nous faisons, par les plus nobles motifs, le sacrifice de notre vie, nous cherchons encore une perfection de bonheur, ou nous nous proposons une perfection de vertu. Toutes les recherches de l'esprit, tous les travaux de l'industrie, toutes les impulsions du caractère, n'ont pas un autre mobile; mobile essentiellement actif et toujours plus agissant chez le peuple le plus civilisé, parce qu'à mesure qu'on a des idées plus justes de la perfection, on y tend

avec plus de force, on est plus invinciblement nécessité à s'en approcher; cette tendance à la perfection est pour nos esprits ce que la pesanteur et la vitesse sont dans les corps, d'autant plus accélérées que le corps approche davantage du terme de sa chute. La révolution française n'a été si rapide dans ses progrès, si terrible dans ses effets, que parce que de fausses idées de perfection avoient saisi tout à coup le peuple le plus avancé, et il n'est pas douteux que, si on venoit à lui présenter dans tout leur jour les véritables moyens de la perfection sociale, il ne les embrassât avec encore plus d'ardeur.

Ce sont là des mots, diront l'ignorance ou la légèreté, et votre idée de la Divinité n'est pas autre chose. Mais qu'est-ce qu'une idée, qu'un mot *pensé*? qu'est-ce qu'un mot, qu'une idée *parlée*? Connoît-on un mot compris, c'est-à-dire, une expression reçue dans le langage usuel, qui ne soit pas la représentation d'une idée? Conçoit-on une idée qui ne soit pas la représentation d'un objet? Le mot qui ne représente pas une idée n'est qu'un son, comme l'idée qui ne représente pas un objet est un néant, n'est rien, n'est pas. Ce sont des mots...

Mais que sont toutes les sciences, que des recueils de mots, et, comme dit Condillac, *des langues bien ou mal faites?* Qu'est-ce que le souvenir du passé, la connoissance du présent, la prévoyance de l'avenir, que des mots entendus de notre esprit, et que nous faisons entendre à l'esprit des autres? Et la nature matérielle elle-même, cette nature dont nous sommes si exclusivement occupés, seroit-elle pour nous autre chose que ce qu'elle est pour les animaux, je veux dire image pour les sens, et matériaux pour les besoins? pourroit-elle être l'objet de nos recherches, le sujet de nos expériences et de nos systèmes, sans les mots qui expriment les idées des rapports que ces corps ont entre eux et avec nous? et loin de pouvoir raisonner sur l'espace, calculer l'étendue, analyser l'infini en grandeur ou en petitesse, pourrions-nous, sans des mots, compter seulement jusqu'à trois? et quand on a révélé, en pleine *académie*, que les pies pouvoient compter jusqu'à trois, et même, je crois, jusqu'à neuf, n'a-t-on pas été obligé de gratifier les pies de la faculté d'exprimer leurs pensées dans une langue qui leur fût propre?

Ainsi, les perceptions les plus distinctes de

notre esprit, les connoissances les plus certaines de notre raison, manifestées par les locutions les plus exactes à la fois et les plus usuelles, nous disent qu'il ne peut y avoir d'*effet sans cause*, de mouvement sans moteur, de lois sans législateur; et comme il est à la fois de raisonnement et d'expérience, et conforme aux règles les plus autorisées du langage reçu parmi les hommes, qu'un effet particulier émane d'une cause particulière, un mouvement particulier ou local d'un moteur particulier, une loi particulière d'un législateur particulier, nous en concluons rigoureusement, et dans les notions les plus conséquentes de l'esprit, et dans les formes les plus précises du langage, l'existence nécessaire d'une cause universelle pour l'universalité des effets ou l'univers, d'un moteur général pour la généralité des mouvemens ou le mouvement en général, d'un législateur suprême pour les lois fondamentales, ou plutôt pour la *législation primitive* et générale de la société, et c'est cette cause universelle, ce moteur général, ce législateur suprême qui est la Divinité.

Je vais plus loin, et je ne crains pas d'avancer que nous avons une idée plus distincte,

une connoissance plus positive de l'existence de la cause première du monde physique ou moral, que celle que nous avons de l'existence des corps. « La connoissance de Dieu, dit Descartes, » est beaucoup plus claire que celle que l'on a » de plusieurs choses créées. » La raison en est sensible : c'est que nous ne connoissons les êtres *contingens*, qui peuvent être ou n'être pas, que par le rapport de nos sens et les perceptions de notre imagination, au lieu que nous connoissons par la raison l'existence des êtres nécessaires.

En effet, mes sens m'apprennent que tel homme existe ; mais ma raison ne me dit pas qu'il doive exister, c'est-à-dire que j'ai la sensation de son existence, et que je n'en conçois pas la raison. Tout ce qui existe hors de cet homme, considéré comme simple individu, a pu exister avant lui, pourra exister après lui, pourroit même exister sans lui ; et dans ce monde de relations et de rapports, je ne vois aucun être auquel je puisse attacher la nécessité de son existence. Mais cet axiome fondamental de la société, fondamental même de la vie, *il n'y a point d'effet sans cause*, et, en particularisant cette maxime générale, *il n'y a point de mouvement sans mo-*

teur, de lois sans législateur, de société sans pouvoir, fournit à l'entendement, en faveur de l'existence de la cause première, une preuve d'une certitude intrinsèque, rationnelle ou métaphysique, bien supérieure à celle que mon imagination tire du rapport de mes sens, puisque la raison n'est perpétuellement occupée qu'à redresser le rapport des sens, et à se tenir en garde contre les illusions de l'imagination. Quelques exemples rendront mieux toute ma pensée.

Les relations les plus authentiques, et les autres documens les plus certains, attestent qu'il y a à la Chine au moins cent millions d'ames. Cette grande population est un fait dont on ne peut raisonnablement douter, et si je n'en compte pas davantage, c'est pour éviter toute dispute sur une chose en elle-même fort indifférente; mais quand un homme auroit fait lui-même un dénombrement exact de cette immense population, et qu'il en auroit ainsi toute la certitude qu'on peut acquérir par le rapport des sens, il seroit encore plus certain, pour sa raison, qu'il y a à la Chine une forme quelconque de gouvernement, n'en eût-il jamais entendu parler, ni vu aucun vestige, parce que la Chine peut subsister avec dix millions d'hommes

comme avec deux cents; mais que dix millions d'hommes, et même bien moins, ne pourroient subsister dans le même pays, unis entre eux, ou plutôt divisés par tous les rapports qui naissent de l'égalité des besoins, et par conséquent de l'opposition des intérêts, sans une forme de gouvernement qui règle les rapports et empêche le choc des intérêts, et que si l'on peut concevoir la Chine, ou tout autre pays, avec dix, vingt, trente ou cent millions d'habitans (nombre indifférent en lui-même, et purement contingent), on ne sauroit absolument le concevoir sans l'existence nécessaire d'un gouvernement quelconque.

Ainsi, quand je saurois, sur le rapport de mes sens, qu'il y a dans une famille un certain nombre d'enfans que j'ai vus et connus, il seroit encore plus certain pour ma raison qu'il y a eu dans cette famille un père et une mère, quoique jamais je ne les eusse vus ni connus, ou même qu'ils fussent morts bien avant ma naissance, parce que l'existence de tel ou tel nombre d'enfans est purement *contingente*, ou indifférente à être ou n'être pas, au lieu que l'existence d'un père et d'une mère, pour former une famille est rigoureusement *nécessaire*. Il

est possible à toute force que mes sens ou ceux d'autrui m'aient trompé sur le nombre des enfans, ou que tel enfant, que j'ai cru appartenir à une famille, appartînt à une autre; mais il est absolument impossible que ma raison se trompe sur la *nécessité* d'un père et d'une mère pour former une famille. J'insiste sur ces deux exemples, parce que la nécessité d'un pouvoir dans un Etat, ou d'un père dans une famille, est une vérité du même ordre que la nécessité d'une cause première dans l'univers moral ou physique. Cette proposition de philosophie est en même temps un point de croyance religieuse, puisque l'apôtre nous dit que toute paternité, c'est-à-dire, tout pouvoir public ou domestique, tire son nom et son autorité de Dieu : *ex quo omnis paternitas in cœlis et in terrâ nominatur.*

Enfin, pour en donner un dernier exemple, il est plus certain pour ma raison que le cercle rationnel, dont la géométrie me démontre les propriétés, est une figure terminée par une ligne dont tous les points sont également éloignés d'un autre point appelé *centre*, dont tous les rayons sont égaux entre eux, comme tous les diamètres; qu'une ligne droite, exté-

rieurement appliquée à sa circonférence, ne peut toucher qu'en un point, etc., etc., etc., qu'il ne l'est pour mes sens et mon imagination que le cercle matériel que je vois et que je touche est de bois ou de cuivre, parce que mes sens peuvent absolument me tromper sur la matière, indifférente en elle-même, dont le cercle est composé, et que ma raison ne sauroit se tromper sur les propriétés nécessaires du cercle *rationnel*, cercle à tel point différent du cercle *sensible*, que jamais mes sens ne peuvent apercevoir, ni former un cercle qui ait réellement les propriétés du cercle que je conçois, qui soit parfaitement rond, dont tous les diamètres soient absolument égaux, etc., etc. Qu'on prenne garde qu'il ne s'agit pas ici de la certitude physique (1), considérée en elle-

(1) On n'a peut-être pas fait attention au rapport qui existe entre les différentes espèces de certitudes et les différens temps de la durée. L'homme vit par sa pensée ou ses actions dans le *passé*, le *présent* et l'*avenir*, et il a besoin de certitude pour tous les temps de sa vie morale ou physique. Ainsi la certitude morale se rapporte au passé, la certitude physique au présent, la certitude métaphysique à l'avenir, puisque ce qui est certain, d'une certitude métaphysique, est également

même et en général, qui offre à la raison des motifs suffisans de croire au rapport des sens, pourvu que leur rapport soit revêtu de toutes les conditions requises pour sa véracité; mais de la certitude physique de l'existence particulière de tel ou tel corps, comparée à la certitude métaphysique ou rationnelle d'une existence nécessaire et générale. Sans doute l'existence de l'univers est aussi certaine que l'existence de Dieu est nécessaire, puisque effet universel et cause universelle sont corrélatifs, et que, la cause supposée, l'effet existe, et réciproquement; mais l'existence de tel ou tel effet particulier et local n'a pas la même certitude, puisque non-seulement Dieu, mais l'univers lui-même, peut exister sans tel ou tel corps, qui n'a pas toujours existé dans l'univers, qui n'y existera pas toujours, et qui même auroit pu ne pas du tout y exister. Il est donc vrai qu'une existence nécessaire est plus certaine en soi, et pour la raison, qu'une existence contingente, indifférente à être ou à n'être pas, ne l'est pour l'imagina-

certain dans tous les temps. Cette proposition, développée dans toutes ses parties, peut conduire à des résultats importans.

tion; et la question se réduit à savoir, non si ces formes sensibles que nous appelons des corps sont *contingentes*, ce dont on ne sauroit douter, mais si ces formes ou ces corps supposés existans, il n'est pas nécessaire que quelque cause leur ait donné l'existence, donné le mouvement qui l'entretient, donné les lois en vertu desquelles elles reçoivent le mouvement, et si, contre toutes les notions de la raison universelle, manifestées par les locutions à la fois les plus familières et les plus générales, on peut admettre tant d'effets sans cause, de mouvemens sans moteur, des lois enfin sans législateur.

Il est vrai que les matérialistes se défendent d'admettre des effets sans cause, des mouvemens sans moteur, des lois sans législateur, en avançant que la matière en général, ou la nature, par son énergie, a produit, uni et *ordonné* la matière et même l'intelligence; mais ils déguisent en vain leur matière en général, et les qualités occultes qu'ils lui attribuent gratuitement sous les noms vagues, et détournés de leur véritable sens, de *matière* et d'*énergie:* énergie ne signifie qu'une plus grande intensité dans le mouvement reçu; la matière en général n'existe pas hors de l'agrégation des corps particuliers,

et matière est un mot collectif qui exprime cette agrégation, comme cent est un mot collectif qui exprime l'addition, l'une à l'autre, d'un certain nombre d'unités; et leur sophisme, dépouillé de ces grands mots et réduit à la plus simple expression, aboutit à cette proposition contradictoire, que la *cause* et l'*effet* sont un même être considéré sous deux rapports différens, puisque, dans leur système, la matière a produit, mu et disposé la matière. Mais, loin que les mots *cause* et *effet*, partout usités et partout entendus, présentent l'idée d'un même et seul être, ils expriment au contraire, même par leur opposition, deux êtres tout-à-fait distincts l'un de l'autre, et entre lesquels se trouve la relation d'*actif* et de *passif*, qui constitue la distinction la plus marquée qui puisse exister entre deux êtres; et il y a bien peu de philosophie à penser que, dans aucune langue et chez aucun peuple, il puisse y avoir deux mots opposés pour exprimer un même objet.

D'ailleurs, à prendre cette vérité dans sa racine, les mots *cause, moteur, législateur,* portent par eux-mêmes dans les esprits l'idée d'un être intelligent, libre, actif, qui agit avec connoissance et volonté; et ce sens a été reçu, et

même a passé en loi dans la société, puisque l'homme n'est responsable que des faits dont il est *cause*, et non de ceux dont il n'a été que l'*occasion*. *Matière* présente, au contraire, l'idée d'inertie, de passivité d'action reçue; il y a donc contradiction dans le sens comme dans les termes, à supposer que la matière puisse être *cause*, c'est-à-dire que ce qui est inerte puisse être actif, que ce qui reçoit l'action puisse la faire; et le terme d'*énergie* qu'on emploie, parce qu'on n'ose pas se servir de celui d'intelligence, ne signifie absolument rien autre chose que l'embarras où l'on est de sauver cette contradiction.

Ainsi les matérialistes veulent que la matière ait produit, ait mu, ait ordonné la matière et même l'intelligence, et ils ne peuvent absolument rien alléguer dans les relations connues des êtres d'où ils puissent inférer la possibilité de cette production, et l'action directe de la matière sur l'intelligence. Les spiritualistes soutiennent, au contraire, qu'un principe intelligent a pu seul produire l'intelligence, et même ces formes sensibles que nous appelons la matière, et ils ont pour eux une raison d'analogie prise de l'action de la volonté sur les organes

matériels, pour y produire des mouvemens qui sont une véritable création instantanée et intérieure, et qui, appliqués aux corps extérieurs, produisent toutes les merveilles de l'industrie humaine, qui sont aussi des créations, et qui en portent même le nom. La raison ne voit aucune contradiction à admettre qu'une intelligence infinie ait pu, par sa seule volonté, produire les formes premières des corps, puisqu'une intelligence bornée peut aussi, par sa seule volonté, produire et varier leurs formes secondes, soit dans son propre corps, où elle excite des mouvemens physiques par la seule opération intellectuelle, soit, ce qui est plus étonnant et même incompréhensible, dans un grand nombre de corps étrangers au sien, et dont elle peut, même absente, déterminer la volonté et commander l'action; et il crée aussi l'homme qui dit à son semblable : « Veux, » et il veut; « fais, » et il fait.

Que signifie donc cette assertion mille fois répétée, et répétée sous toutes les formes, que nous ne connoissons pas la cause première, et qu'elle est *pour toujours dérobée à notre investigation?* Il y a encore là un sophisme à démêler; car, comme l'enfer de la fable, les portes

de l'athéisme ne sont gardées que par des fantômes.

Revenons à la distinction fondamentale de notre être pensant en faculté d'*idéer* ou de concevoir des idées, ou en faculté d'imaginer ou de nous former des images. Par celle-ci nous connoissons les objets particuliers et matériels, par celle-là les objets généraux et intellectuels.

J'*imagine* un *arbre*, une *maison*; j'*idée* ou je conçois l'ordre, la raison, la justice, etc., et comme, par les images, je connois tout ce qu'il m'est possible de connoître des objets matériels et figurables, je connois, par les idées, tout ce qu'il m'est possible de connoître des objets intellectuels. Mais c'est une vérité importante de l'analyse de l'esprit humain, et qui, ce me semble, n'a pas encore été aperçue, ou du moins suffisamment développée, que ces deux facultés d'*idéer* ou concevoir et d'*imaginer* sont distinctes l'une de l'autre à tel point, que nous ne saurions imaginer ce que nous concevons, ni concevoir ce que nous imaginons, ou, en d'autres termes, que nous ne pourrions nous former des images de nos idées, ni des idées de nos images. Je vois, je touche, je sème une graine; elle se développe en s'assimilant

les sucs qui lui sont propres; je vois qu'elle a crû, poussé des branches, et qu'elle s'est chargée de feuilles, de fleurs et de fruits. J'ai l'image distincte d'un arbre, de ses différentes parties, de son développement successif, et même des agens extérieurs, ou des moyens extérieurs de son accroissement, choses toutes matérielles et qui font sensation et image; mais je n'en peux savoir davantage, je n'ai point de ces objets des notions autres que les images qui me les représentent, et je m'expose à dire des absurdités, si je veux raisonner sur l'essence de cet arbre, et aller au-delà de ce que mes sens m'en rapportent ou peuvent m'en rapporter.

J'ai l'idée distincte *d'ordre, de raison, de justice, de pouvoir, de devoir, de volonté*, etc., puisque les mots qui expriment ces idées sont d'un usage habituel dans le commerce des esprits; mais je ne peux ni les voir, ni les toucher, ni les sentir. Mes sens ne m'en rapportent aucune sensation, mon imagination n'en perçoit aucune figure, et, si elle veut les figurer, elle est obligée d'emprunter des images à la nature matérielle, de *personnifier* ces idées, c'est-à-dire, de les faire *hommes* et personnes, et de peindre, par exemple, la justice sous la

figure d'une femme qui tient un glaive et des balances, la Divinité sous la figure d'un vieillard, etc. Ma volonté ordonne à mon bras de se mouvoir, j'ai l'idée de cette volonté, j'ai l'image de ce mouvement; mais puis-je me former l'idée de ce mouvement ou l'image de cette volonté? Non, assurément, et je ne peux pas plus imaginer ma volonté que concevoir comment le mouvement de mon bras en est la suite, et tous les efforts de mon esprit n'aboutiront jamais à me donner de ma volonté une idée autre que l'idée simple et distincte exprimée par le mot *volonté*, ni à me représenter le mouvement de mon bras d'une autre manière que celle que mes sens me rapportent.

Nous connoissons la Divinité comme *cause*, *ordre*, *sagesse*, *raison*, *puissance*, etc., premier moteur du monde, des mouvemens ou de la matière, législateur suprême du monde des rapports ou de la société; ces idées sont distinctes, et même les plus distinctes qu'il nous soit possible de concevoir, puisqu'elles sont la base sur laquelle reposent l'édifice de la société et la conduite de la vie; que les mots qui les expriment, partout usités, partout entendus, sont dans le commerce des esprits comme

une monnoie courante destinée à faciliter l'échange mutuel des idées; et qu'enfin les notions de morale, dont ces idées sont le fondement, sont, même parmi les simples, bien plus répandues que les connoissances de physique. Si même nous avions besoin d'aider sur ce point la foiblesse de notre intelligence, nous n'aurions qu'à réfléchir sur ce qui se passe sous nos yeux, et à rentrer au dedans de nous-mêmes, pour connoître les hommes, pour nous connoître nous-mêmes, comme causes secondes d'effets particuliers, moteurs de mouvemens partiels, législateurs de lois locales, comme étant aussi en quelque chose ordre, sagesse, puissance, etc., et nous pourrions en conclure, par une analogie irrésistible, la nécessité d'une cause universelle pour l'universalité des effets, d'un moteur universel pour les mouvemens en général, d'un législateur suprême pour les lois premières et fondamentales, d'une raison générale, d'un pouvoir et d'un ordre essentiels, source des pouvoirs subordonnés de l'ordre local, et règle de la raison humaine et particulière.

On peut même s'élever ici à de plus hautes considérations. Dieu est présent à tout, et tout, même en nous, nous conduit à l'idée de la Di-

vinité; nos sensations, parce que notre esprit, infatigable dans sa curiosité, cherche toujours à remonter de fait en fait, jusqu'au premier fait qui a été la *cause* des impressions qu'il a reçues; nos affections, parce que notre cœur, inépuisable dans ses désirs, veut nécessairement le bien, et même son plus grand *bien;* nos jugemens enfin, parce que notre entendement s'élève par sa tendance naturelle aux idées générales, et ne découvre en tout *le beau* et *le bon* que dans les idées d'ordre, de justice, de vérité, etc.

Ainsi, toutes les fois que nous cherchons une cause, que nous désirons un bien, que nous pensons à l'ordre en quelque chose, on peut dire que nous pensons la Divinité, même lorsque nous ne pensons pas actuellement à Dieu, parce que nous faisons à un objet déterminé une application de l'idée générale de la Divinité qui est cause première, bien suprême, ordre essentiel, justice, vérité, etc.

On peut même, sans sortir des relations ordinaires de la société, trouver des exemples de cette manière générale de considérer un objet qu'on n'a pas actuellement et expressément présent à l'esprit. Quand j'obéis à l'autorité, même

des agens subalternes d'un gouvernement, je cède, sans y penser, au pouvoir souverain dont elle émane, et j'ai certainement une idée générale du pouvoir, quoique je puisse ne pas penser expressément à la personne du prince.

Ainsi, sur des objets matériels, l'imagination se figure des parties, elle les dénombre, les mesure et les dispose; l'entendement va plus loin, et il voit l'*ordre* dans la disposition, l'*infini* (1) dans le nombre, l'*éternité* dans la durée; s'il ne voit pas en Dieu la totalité des êtres comme l'a soutenu un philosophe, il voit Dieu dans la généralité de l'être, ou dans les idées générales de l'être, ou plutôt il le pense, et il l'exprime aussi dans la langue des généralités par les mots d'ordre, de sagesse, de justice, de vérité, de perfection, de cause, etc.

Ainsi, ôtez Dieu de l'univers, et vous effacez de nos esprits les idées de cause, de pouvoir, d'ordre, de perfection, etc., et vous bannissez du langage les mots qui expriment ces idées,

(1) On ne peut s'empêcher de remarquer qu'on avoit, il y a quelques années, banni l'expression d'*infini* de l'enseignement géométrique, et qu'on a été obligé d'y revenir.

ces mots, qui sont autant de noms de la Divinité, et des traductions dans la langue philosophique et rationnelle du mot Dieu, ou de ses équivalens dans les langues usuelles et historiques.

Ainsi, et je ne saurois assez le répéter, nous pensons l'être de Dieu dans les idées générales, même lorsque nous ne pensons pas à son existence, ou même que nous la nions par nos idées particulières. Nous l'affirmons dans une langue en même temps que nous le nions dans une autre; nous pensons par lui, même lorsque nous ne pensons pas à lui; c'est la lumière que nous ne voyons pas et par laquelle nous voyons tous les objets, c'est la vie que nous ne sentons pas et qui fait que nous sentons. Il est le Dieu caché comme il s'appelle lui-même, *Deus absconditus;* caché dans le monde intellectuel sous le nom de *vérité,* caché dans le monde physique sous le nom de *cause,* caché dans le monde moral ou social sous le nom de *pouvoir,* caché même au fond de nos cœurs dans l'immensité de nos désirs et le vague de nos espérances. En lui, nous vivons, puisqu'il est le père de la vie; en lui, nous nous mouvons, puisqu'il est le premier auteur du mouvement; en lui, nous

sommes, puisqu'il est la source de l'être; *in ipso vivimus, movemur et sumus* (1).

Ce n'est point des idées abstraites, mais, ce qui est bien différent, des idées simples et générales. Dieu est présent à toute la nature par ses lois, comme le prince est présent à toutes les parties de son État par l'exercice de la justice, la direction de la force, les soins de l'administration. Le pouvoir même humain et politique est présent à tout, quoique la *personne* de l'homme-prince ne soit *réelle* et sensible qu'aux lieux qu'il habite.

Nous connoissons donc la cause première ou la Divinité, et nous la connoissons par notre entendement ou notre raison, seule faculté en nous qui puisse proprement connoître. Mais aujourd'hui ce n'est pas là ce qu'on appelle connoître, on ne croit plus à ses propres idées, on veut des images, c'est-à-dire qu'on ne se contente plus d'une connoissance de raison et d'entendement propre sur la terre à l'homme seul, et que l'on demande une connoissance sensible et d'imagination qui nous est commune avec les animaux sans raison. On veut une cause pre-

(1) Epître de saint Paul.

mière qu'on puisse disséquer avec le scalpel, apercevoir au microscope, analyser dans un fourneau, placer sous un récipient, distiller dans un alambic, classer dans une nomenclature, ou tout au moins soumettre au calcul, et parce qu'on désespère d'en faire le sujet d'aucune de ces opérations, on pense ne pas la connoître, et l'on assure qu'elle est pour toujours dérobée à nos investigations; mais lorsque des moralistes ou plutôt des idéologues demandent qu'on leur fasse connoître sous des images, et par des sensations, des objets qui ne tombent pas sous les sens et qui ne peuvent être conçus que dans l'entendement, et qu'ils s'obstinent à chercher des *impressions* d'images là où il faut se contenter d'*expressions* d'idées, ne sont-ils pas aussi inconséquens que le seroient des physiciens, qui, pour connoître les objets matériels, ne se contenteroient pas de sensations et d'images, demanderoient qu'on leur en donnât l'*idée*, et, au lieu d'en soumettre les propriétés à des *expériences*, se perdroient en raisonnemens subtils sur leur essence, et mettroient ainsi l'entendement à la place de l'imagination?

« Il y a des gens, dit le célèbre Euler, qui » ne veulent ni croire ni admettre que ce qu'ils

» voient de leurs yeux et qu'ils touchent de leurs » mains; on remarque ordinairement ce défaut » dans les chimistes, les anatomistes et les phy- » siciens, qui ne s'occupent qu'à faire des expé- » riences. Tout ce que les uns ne sauroient fon- » dre dans leurs creusets, ou les autres disséquer » avec leurs scalpels, ne fait aucune impression » sur leurs esprits, etc. »

Ce qui trompe quelques esprits, et leur persuade que la cause première de tout ce qui existe réside dans la matière, même lorsqu'on ne pourroit l'y découvrir, ce sont les progrès journaliers des connoissances humaines dans les choses physiques et les lois particulières de l'organisation des corps. Aux premiers temps de l'homme et de la société, lorsque les lois de la nature étoient peu connues, la pensée les franchissoit en quelque sorte, et remontoit à Dieu même, auteur de toutes les lois. Cette présence générale de la Divinité, qui est un dogme pour une raison éclairée, étoit, pour leur raison naissante, une présence locale; cette volonté générale, qui, par des lois générales comme elle, détermine tous les évènemens de ce vaste univers, étoit la suite des volontés particulières qui agissoient sur tous les êtres; et cette Providence

universelle de qui émanent, en vertu des lois générales du monde physique, la marche des corps célestes, l'ordre des saisons, les accidens des climats, la végétation des plantes, étoit une dispensation immédiate des bienfaits ou des rigueurs de la Divinité. La terre étoit le marche-pied du Très-Haut, les cieux son pavillon, la foudre et les éclairs ses messagers et ses hérauts. Dieu ébranloit les cieux, faisoit trembler la terre et soulevoit les mers. Heureux temps où un orage, qui ne produiroit aujourd'hui que des observations météorologiques, faisoit naître des sentimens chrétiens, et attachoit à un roi d'Angleterre, campé au cœur de la France, à la tête d'une armée victorieuse, le vœu sublime de donner la paix à son ennemi (1)!

(1) « Un jour que le roi d'Angleterre (Edouard III) » étoit campé dans le pays Chartrain, il s'éleva un » orage épouvantable avec tant d'éclairs et de tonner- » res, et une décharge de grêle si drue et si grosse, » qu'elle blessa grand nombre de ses gens, et lui tua » plus de mille chevaux. Il prit ce prodige pour un » commandement de Dieu, et se tournant vers l'église » de Notre-Dame de Chartres, que l'on voyoit de cinq » à six lieues loin, il promit à Dieu d'achever la paix » au plus tôt. » Voilà ce que dit Mézerai, qui n'est

On retrouve ces mêmes croyances chez le peuple qui est partout au premier âge de sa société : les philosophes, ou ceux qui croient l'être, les appellent des superstitions, et déclament avec amertume contre des pratiques qui sont presque toujours innocentes, même lorsqu'elles seroient ridicules; mais ces croyances, dont bientôt on ne se plaindra plus, produisoient des sentimens d'amour et de crainte, en même temps que les images qui les accompagnoient animoient le langage et fécondoient les arts; et il y avoit à la fois plus de tableaux

qu'historien. Hume, qui de plus se croit philosophe, dit que *vraisemblablement Edouard, pour justifier la résolution déjà prise de faire la paix, s'avisa de l'attribuer à un vœu qu'il prétendit avoir fait pendant un orage affreux que son armée avoit essuyé dans sa marche :* c'est-à-dire que ce prince trouva bon de paroître avoir été forcé à faire la paix, et de jeter ainsi sur son expédition l'odieux d'un crime qui provoquoit les foudres du ciel. Il auroit, ce me semble, assez mal raisonné; mais Hume juge les opinions du quatorzième siècle avec l'esprit du dix-huitième, et ce défaut capital se présente souvent dans ses ouvrages. Avec une pareille manière d'écrire l'histoire, il n'est rien dans les siècles passés qu'on ne puisse obscurcir et défigurer.

pour l'imagination, et pour le cœur plus de motifs d'affections. Ces croyances même ne sont pas fausses, car celui qui a fait les lois est bien véritablement l'auteur de tous les effets qu'elles produisent. « Dieu, dit Descartes, est tellement » la cause universelle de tout, qu'il en est de » la même manière la cause totale. » Ainsi, en politique, on attribue souvent à la volonté du prince ce qui se fait par le ministère de ses agens, et en vertu des lois générales de l'administration. « Tous les phénomènes de l'univers, » dit lui-même l'auteur des *Rapports*, ont tou- » jours été, seront toujours la conséquence des » propriétés de la matière, et de lois qui ré- » gissent tous les êtres. *C'est par ces proprié-* » *tés et par ces lois que la cause première se* » *manifeste à nous :* aussi *Vanhelmont* les ap- » peloit, dans son langage *poétique, l'ordre de* » *Dieu;* » c'est-à-dire que la cause première, de quelque nom qu'on l'appelle, se manifeste aux savans par les lois générales qu'elle a établies pour la conservation du monde physique et moral, et à tous les hommes par les effets qui résultent de ces lois, et qui sont, aussi bien que les lois elles-mêmes, l'*ordre de Dieu;* et le style de Vanhelmont, que l'auteur des *Rapports*

appelle, par dérision, un *style poétique*, est ici parfaitement exact, et plus exact que la prose sèche et triste des écrivains matérialistes.

Les croyances populaires sur l'action constamment immédiate et locale de la Divinité étoient donc vraies, mais elles n'étoient pas complètes : on voyoit le législateur, mais on ne connoissoit pas les lois. Aujourd'hui que les lois sont mieux connues, en philosophie comme en politique, on méconnoît le législateur en parlant toujours de *la loi* : s'il y avoit trop d'images dans un temps, il y a trop d'abstractions dans un autre. Dieu, pour ainsi dire, se recule de la pensée de l'homme, qui met perpétuellement les lois prétendues générales, qu'il connoît ou qu'il croit connoître, entre son créateur et lui; et à force de disséquer, d'analyser, de classer, d'observer les conduits par lesquels les plantes respirent, la formation graduelle des pierres et des métaux dans le sein de la terre, les lois de la végétation, de la fructification, de la génération, la raison de quelques phénomènes, la composition de quelques substances par l'amalgame de quelques agens, il en vient à placer la *cause* dans cette multiplicité de *moyens*, et à croire que s'il en existe

une autre, elle *est pour toujours dérobée à son investigation* : comme si toutes les connoissances physiques, quelque avancées qu'on les suppose, pouvoient prévaloir sur cette maxime d'éternelle vérité, ou plutôt sur cet axiome de toute science et de toute philosophie, *qu'il n'y a pas d'effet sans cause*, et que l'universalité des effets ou l'univers doit être rapporté à une cause universelle placée hors de tous les effets, comme les effets particuliers ou les phénomènes à une cause seconde ou particulière, tout-à-fait distincte de l'effet qu'elle produit. Je citerai à ce sujet une réflexion très-philosophique du P. Malebranche. « Si l'on me demande, » par exemple, d'où vient qu'un linge se des-» sèche, lorsqu'on l'expose au feu, je ne serai » pas philosophe, si je réponds que Dieu le veut; » car on sait assez que tout ce qui se fait se » fait parce que Dieu le veut. On ne demande » pas la cause générale, mais la cause particu-» lière d'un effet tout particulier. Je dois donc » dire que les petites parties du feu ou du bois » agité, venant heurter contre le linge, com-» muniquent leur mouvement aux parties de » l'eau qui y sont, et les détachent du linge; et » alors on aura donné la cause particulière d'un

» effet particulier (1). Mais, si l'on me deman-
» doit d'où vient que les parties du bois agitent
» celles de l'eau, ou que les corps communi-
» quent leurs mouvemens à ceux qu'ils rencon-
» trent, *je ne serois pas philosophe, si je cher-
» chois quelque cause particulière à un effet
» général.* Je dois recourir à la volonté de Dieu
» pour rendre raison d'un effet aussi général
» que la communication du mouvement, et non
» à des facultés ou qualités particulières de la
» matière. » C'est cependant ce que font per-
pétuellement les matérialistes en cherchant la cause de tout dans certaines qualités ou propriétés qu'ils supposent à la matière, qui n'existe pas en général, et qui n'est qu'un assemblage de corps particuliers, et en assignant ainsi une cause particulière à des effets généraux, expression contradictoire, et par conséquent idée impossible. Ainsi le peuple, qui voit Dieu partout, et son action immédiate et locale jusque dans les plus petites choses, assigne sans intermé-

(1) Que le P. Malebranche assigne ou non la véritable cause de la dessiccation du linge exposé au feu, ou plutôt de l'évaporation de l'eau, son raisonnement n'est pas moins concluant.

diaire une cause générale à des effets particuliers; et les matérialistes, qui voient la matière partout, assignent une cause particulière à des effets généraux. Le peuple, faute de connoissances physiques, manque de précision dans ses opinions, et non pas de raison, parce que toutes les causes particulières et secondes sont nécessairement renfermées dans la cause première et générale : il fait la même faute que feroit celui qui diroit que le prince lève les impôts, au lieu de dire que les percepteurs lèvent les impôts au nom du prince; mais les athées pèchent à la fois dans leur raisonnement, et contre l'exactitude et contre la raison, parce que la cause générale ne peut pas se trouver dans une cause particulière, qui n'est elle-même qu'un effet. La philosophie, j'entends la doctrine qui enseigne la vérité et toute la vérité, à la fois exacte en physique et vraie en morale, conforme aux règles du langage dans ses expressions, parce qu'elle est conséquente dans ses idées, assigne des causes particulières à des effets particuliers, et une cause universelle à un effet universel ou à l'univers.

L'auteur des *Rapports* a senti la force de ces vérités, et, pour n'être pas entraîné par leurs

conséquences, il s'efforce d'en rompre la chaîne. « Au reste, dit-il, on sent que ces diverses ques-» tions tiennent directement à celle des causes » premières, qui ne peuvent être connues par » cela seul qu'elles sont premières. » Ailleurs il dit : « Les faits généraux sont, parce qu'ils » sont ; ils ne s'expliquent point, et l'on ne sau-» roit en assigner la cause. »

Ainsi, suivant cet auteur, la cause première ne peut être connue, et les faits généraux ne peuvent être expliqués ; mais d'abord les causes secondes ou les moyens ne sont pas souvent mieux connus, ni les faits particuliers beaucoup mieux expliqués. Les propriétés du feu, de l'air, de l'eau, de la lumière, etc., sont observées, sont connues, et le sujet de mille expériences. Ces propriétés sont des faits particuliers : la physique en donne-t-elle toujours des explications suffisantes ? Les faits particuliers ont des causes particulières : la physique les connoît-elle ? Les savans ne sont-ils pas même, et avec raison, dégoûtés des systèmes, par lesquels on a prétendu expliquer beaucoup de faits particuliers, et en assigner les causes ? et ne s'en tiennent-ils pas uniquement aux théories, qui sont l'ordre, la suite et l'enchaînement des faits ob-

servés? car le système précède l'expérience, et la théorie la suit.

« Les causes premières ne peuvent être con-» nues par cela seul qu'elles sont premières. » Outre que cette manière de parler est peu philosophique, et qu'on doit dire *la cause première et les causes secondes*, parce qu'il ne peut y avoir qu'une cause première, et qu'il y a une infinité de causes secondes, l'équivoque roule ici sur le mot *connoître*, et la proposition est vraie ou fausse, selon qu'on l'entend d'une connoissance intellectuelle ou d'entendement, ou d'une connoissance sensible et d'imagination. Personne, sans doute, ne peut connoître d'une connoissance d'imagination, et par les sens, la cause première qui se dérobe à tous les sens; car, si elle étoit *sensible*, comme cause première, elle seroit finie, bornée, susceptible d'augmentation ou de diminution, et ne pourroit donc être cause première : mais tous les hommes, et l'auteur lui-même que je combats, la connoissent autant qu'elle peut être connue d'une connoissance d'entendement; cet auteur la connoît puisqu'il la *nomme*, et que le mot qui l'exprime, entendu par lui, est également entendu des autres. Il connoît *cause* comme il

connoît *ordre*, *puissance*, *volonté*, *liberté*, et généralement toutes les choses morales qui sont connues sous des *expressions*, et non par des impressions : ainsi l'on peut bien dire *la cause première est, parce qu'elle est cause;* car si elle n'étoit pas cause première, elle seroit *effet* ou cause seconde, et il faudroit chercher plus haut la cause première. Mais par cela seul qu'elle est cause, et cause première, il n'est pas possible à l'esprit de rien concevoir au-delà, ni au langage de le nommer. Aussi, lorsque la cause première veut se faire connoître aux hommes, elle se nomme elle-même : *je suis celui qui suis;* et dans cette locution extraordinaire, et hors des expressions humaines, elle *s'élève* elle-même, par cette *multiplication* de son être, à la plus *haute puissance* d'être ; et ici la métaphysique peut emprunter à la géométrie une locution qui rend, avec autant de vérité que de précision, toute sa pensée.

Mais si l'on peut dire *la cause est, parce qu'elle est* (sous-entendu) *cause*, on ne peut pas dire, au même sens *les faits sont parce qu'ils sont*, sans sous-entendre aussi le mot *faits. Les faits sont parce qu'ils sont ou ont été faits;* locution qui, toute seule, exprime l'acte de la

création des effets ou *faits*, puisque le mot *faits*, *facta*, en français comme en latin, n'est que le temps passé du verbe *faire*.

M. de Rivarol dit quelque part que la langue française a une probité inséparable de son génie; il est plus exact encore et plus philosophique de dire que toutes les langues ont une vérité inséparable de leurs expressions, et toutes celles qui nomment la *cause* et les *effets* ou faits attestent par cela seul l'existence nécessaire et indépendante de Dieu, et l'existence accidentelle et subordonnée de tout ce qui n'est pas Dieu. Les faits généraux ou particuliers constituent l'ordre physique; la métaphysique est la région des vérités : dans celle-ci on cherche des vérités, dans la physique on cherche des faits. La cause première est une vérité et non un fait.

Ainsi, je le répete, les effets qui sont toujours des faits particuliers, même le cours des astres, qui n'est que le plus général des faits particuliers, puisqu'il n'est qu'une application à des corps particuliers et finis de la loi générale du mouvement, sont soumis à des lois qu'on appelle générales, quand on les compare à d'autres qui le sont moins; mais qui ne sont

elles-mêmes que des causes secondes, relativement à la cause première. Mais le fait général de la création et de la conservation de l'univers ne peut être attribué, en bonne philosophie, qu'à la cause générale ou universelle; et quand il seroit vrai que des molécules de matière, en s'agitant, se cherchant et s'accrochant ensemble, auroient formé l'univers, on ne feroit que reculer la difficulté, et il faudroit toujours remonter à la cause qui auroit produit ces molécules et leur auroit donné la première impulsion. C'est même dans la connoissance de ce premier principe de toutes choses que consiste la perfection de nos esprits; car la perfection d'un esprit fini consiste à connoître le dernier terme de ses pensées sur un objet, et celui où la raison s'arrête avec le raisonnement.

Cette maxime philosophique, que la *perfection d'un esprit fini consiste à connoître le dernier terme de ses pensées*, reçoit une application d'une vérité rigoureuse dans la conduite de la vie. Les hommes en société seroient heureux, si, dans tout ce qu'ils entreprennent, ils connoissoient avec une telle précision jusqu'où leurs facultés intellectuelles et physiques leur permettent d'aller, que jamais ils ne restassent en-deçà

de ce point, ni ne fussent au-delà. Toutes leurs fautes et tous leurs malheurs ne viennent que de leur ignorance à cet égard, ignorance qui leur fait entreprendre ce qu'ils ne peuvent pas faire, ou désespérer de ce qu'ils peuvent, et les place sans cesse entre le découragement et la présomption.

Ainsi l'esprit de l'homme est fini en science morale, puisque, arrivé à Dieu, il ne sauroit aller plus loin, et il sera toujours imparfait en science physique, puisqu'il ne peut avancer sans que le terme de ses recherches ne recule devant ses pas.

Ainsi, quelque généralité que présentent les principes d'attraction et de gravitation, pour rendre raison des mouvemens des corps célestes et sublunaires, l'attraction et la gravitation ne sont elles-mêmes que des causes secondes, des faits particuliers, ou plutôt des faits qui produisent d'autres faits, des lois particulières qui règlent des mouvemens particuliers; et elles n'ont pas dispensé Newton lui-même de recourir à un premier moteur, cause première du mouvement en général.

A la bonne heure, disent quelques savans plus modérés que les autres; mais, puisque la

physique, même la plus générale, n'est, après tout, qu'une science de faits particuliers, arrêtons-nous à la connoissance des faits, et gardons le plus profond, le plus respectueux silence sur la cause générale, qui ne peut servir à expliquer aucun fait particulier. Ce raisonnement n'est pas même spécieux; car lors même que la physique, comme science de faits, n'auroit pas absolument besoin de faire mention de la cause générale, la morale, la politique, la philosophie, qui les comprend l'une et l'autre, ces sciences, toutes de généralités, c'est-à-dire, de vérités et non de faits, ces sciences du *pouvoir* et des *devoirs*, ne sauroient s'en passer. La métaphysique ou la philosophie générale, qui traite des principes et des raisons de toutes choses, n'a plus ni raison ni principe, si elle ne peut attribuer l'universalité des effets à une cause universelle, placée hors de tous les effets, ainsi que la physique n'auroit plus d'objet, si elle ne pouvoit chercher la cause particulière des faits particuliers, qui sont le sujet de ses expériences. La morale n'a plus de base, s'il faut détacher l'idée des *devoirs* de celle de *pouvoir*, qui en détermine la nature, en fixe l'étendue, en récompense l'observation, ou en punit l'in-

fraction. La société politique n'a plus de fondement, si l'autorité n'est plus que la domination de l'homme, et si les lois qui en règlent l'exercice ne sont plus que des conventions temporaires acceptées par l'intérêt du moment, ou des volontés arbitraires imposées par la force. Le langage même n'a plus de sens, si les termes les plus opposés entre eux, tels que *cause*, *faits* ou *effets*, n'expriment au fond que des modes du même être, et non des êtres différens ; et le silence que les sciences physiques affecteroient de garder sur cette vérité première seroit un scandale pour la morale et un piège pour la politique. Mais la physique voudroit en vain se taire sur l'existence de l'Être suprême, cause première de tous les effets, entretien universel du genre humain. Parvenue aux confins de son domaine, elle est entraînée au-delà par la marche irrésistible de l'esprit et la force secrète des choses ; et comment cette science, sans cesse occupée à observer des faits, pourroit-elle ne jamais s'élever jusqu'aux causes, et considérer les œuvres sans songer à l'ouvrier ? Aussi, après avoir épuisé les faits particuliers, et analysé, pour les découvrir, la matière jusque dans ses parties les plus imperceptibles, elle rencontre les vérités

générales; mais, au lieu de reconnoître qu'elle entre ici dans un pays étranger, et où tout, idées et langage, est nouveau pour elle, cette science de particularités s'obstine à penser avec ses images, à parler sa langue, et, forcée de s'occuper de la cause générale, elle la cherche dans des faits particuliers, les seuls qu'elle ait étudiés et qu'elle puisse connoître. Elle avoit décomposé la matière, elle la recompose, et de ses formes si fugitives, de ses parties inertes, dissolubles, insensibles, elle fait un tout éternel, inaltérable, actif, intelligent; elle n'a pas voulu d'une cause qui se dérobe à nos sens, elle en imagine une autre qui répugne à la raison, et, malgré elle-même, passant à la morale, elle fait l'intelligence de l'organisation des êtres matériels, le pouvoir de leur nombre, les lois de leurs intérêts, les devoirs de leurs besoins; tristes et pénibles erreurs, que des savans, qui les proposent à l'imagination des hommes, mettent à la place des vérités simples et faciles qui ont éclairé la raison de tous les peuples!

Peut-être aussi, s'il faut le dire, qu'on laisseroit Dieu maître de l'univers physique, et, comme le roi des vents dont parle le poète, régner sur un monde sans habitans, *vacuâ se*

jactet in aulâ, si, dans le créateur du monde matériel, une haute philosophie ne voyoit le législateur du monde moral : les matérialistes, qui appellent quelquefois Dieu leur matière, et qui lui attribuent aussi la puissance qui crée et l'intelligence qui dispose, souffriroient sans peine que nous donnassions un sens différent à la même expression ; ils ne chercheroient pas à en venir avec nous aux explications, et pourvu que notre Dieu fût, comme le leur, un être purement idéal et l'objet d'une stérile contemplation, un Dieu qui, renfermé en lui-même, n'eût rien prescrit ni rien défendu, n'exigeât de l'homme aucun sacrifice ni aucun culte du genre humain, ils lui passeroient, si j'ose ainsi parler, la création, dont l'imagination reculeroit l'époque tant qu'il lui plairoit. Ce n'est pas, à proprement parler, le dogme de l'existence de Dieu qu'on attaque, et certes, quand on avance que la cause première est pour toujours dérobée à notre investigation, il est indifférent de la croire matière ou intelligence ; et sans doute une matière qui crée ses propres formes, qui se meut et s'arrange d'elle-même, et par sa propre énergie, n'est pas plus aisée à concevoir qu'une suprême intelligence qui a tout

fait par sa volonté et tout réglé par sa sagesse.

Mais ce que les passions refusent de croire et s'obstinent à nier, c'est la nécessité de la *réalisation* extérieure de la Divinité, pour fonder une société d'êtres réels et extérieurs; c'est la vérité de ses révélations aux hommes pour leur apprendre ce qu'ils doivent à leurs semblables et ce qu'ils doivent à leur auteur; c'est enfin sa présence au monde, par ses lois morales, qui, ayant été *écrites* dès les premiers temps, sont, comme dit Ch. Bonnet, *l'expression même physique de sa volonté.* Il seroit Dieu pour tous les esprits, s'il n'avoit réglé autre chose que des organisations et des mouvemens, et il n'auroit pas été méconnu ou défiguré par la physique, s'il avoit pu rester étranger à la morale.

La cause première nous est donc connue autant qu'elle peut l'être par l'esprit humain : elle est connue en elle-même et pour notre entendement, puisqu'elle est *nommée*, et que notre esprit en fait l'application par les idées distinctes d'ordre, de sagesse, de bonté, de puissance, dont nous trouvons quelques traits en nous-mêmes et dans nos propres actions, et hors de nous dans l'état extérieur de la société,

et qui, reproduites de mille manières dans le langage, et réalisées sous mille formes, sont la base de toutes les lois, la raison de tout pouvoir, la règle de tous les devoirs, le fondement de toute société.

La cause première est connue de l'imagination par les effets qu'elle a produits, et qui rendent son opération perceptible à nos sens; et ainsi l'entendement conçoit l'idée de la cause, et l'imagination reçoit les images des effets.

Aussi, quand l'écrivain sacré veut peindre les effets de la création ou les phénomènes de la nature matérielle, son style abonde en figures et étincelle d'images terribles ou gracieuses, toujours vives et souvent sublimes; il personnifie tous les agens naturels, et donne à tout un corps et un langage. Son récit n'est qu'une suite de tableaux, et nous voyons tout ce qu'il décrit. Mais lorsqu'il raconte la création même de l'univers, ce fait général, ou plutôt cette manifestation réelle et sensible de la cause première, cet acte qui ne peut être représenté par aucune image, puisqu'il a fait éclore tous les corps, et précédé toutes leurs images; cet acte, que l'entendement seul peut concevoir, et que l'imagination ne sauroit se figurer, tout dans

ses expressions est idée, rien n'est image, et un style sans modèle, parce que le sujet en est sans exemple, simple comme la volonté, et fort comme la puissance; un style, qui lui-même est une création, nous offre en quelque sorte la traduction littérale de la création matérielle : *Au commencement, Dieu créa* (1) *le ciel et la terre; Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fût.* Mais si l'imagination ne peut se former aucune représentation, aucune figure de la création, l'entendement conçoit, et même avec clarté, que ce qui n'a pas l'existence par lui-même a dû nécessairement la *recevoir*, et n'a pu la recevoir que d'une cause existante par elle-même, et, outre cette raison générale tirée des plus hautes et des plus distinctes perceptions de l'intelligence, il trouve dans l'homme et son langage, la société et ses lois, les peuples et leurs traditions, les motifs de crédibilité les plus puis-

(1) Le verbe *creare* a pour racine le mot *res*, chose, d'où est venu *reare*, faire les choses, mot qui, prononcé avec l'aspiration gutturale des Orientaux, a fait *kreare*, ou *creare*. Le mot *réaliser* a aussi *res* pour racine, et effectivement la création n'est que la *réalisation* dans le temps des idées éternelles du grand architecte.

sans de tous ceux qui peuvent subjuguer la raison humaine.

L'écueil contre lequel viennent échouer la plupart de ceux qui nient l'intelligence suprême comme cause première, ou, ce qui est la même chose, qui veulent *qu'elle soit pour toujours dérobée à notre investigation*, est le désordre qu'ils croient apercevoir dans le monde physique, ou qu'ils aperçoivent dans le monde moral, et qu'ils ne savent comment accorder avec la puissance ou la sagesse du Créateur. Mais d'abord il n'y a pas de désordre dans les lois générales qui assurent la durée du monde physique, puisque l'univers matériel n'auroit pu sans miracle subsister jusqu'à nous, si l'ordre qui le conserve avoit été troublé, même un seul instant. Les irrégularités particulières, réelles ou apparentes, conditions nécessaires de l'ordre général, et qui ne nous paroissent des désordres que parce que, du point où nous sommes placés, nous ne pouvons considérer dans leur ensemble les lois générales de la conservation du monde, ne sauroient déranger le plan général de la création, puisqu'on voit, par exemple, les fruits de la terre mûrir tous les ans, un peu plus tôt, un peu plus tard, avec les saisons les

plus contraires ; les tempêtes purifier l'air, et la dissolution même des corps servir à la recomposition de nouveaux êtres, et entrer ainsi dans le plan général de la conservation des espèces. Il est même bien peu de ces désordres locaux que l'homme ne puisse, par son industrie, prévenir ou réparer ; et le travail, cette redevance générale, cette *prestation* de toute la vie, sous laquelle le Créateur a *inféodé* au genre humain le sol qu'il cultive et qui le nourrit, n'auroit plus d'objet (1), si l'homme ne devoit sans cesse corriger l'infertilité locale de la terre, ou diriger vers une fin utile sa fertilité spontanée, en arrachant, à *la sueur de son front, les ronces et les épines*, et remédier aux dérangemens des saisons, à l'insalubrité accidentelle du climat, aux ravages des eaux, même au dépérissement des produits fragiles de son industrie. Mais cette puissance que l'homme a reçue pour corriger une nature malfaisante ou rebelle, souvent il l'emploie à contrarier une nature bienfaisante.

(1) Un peuple à qui la nature fourniroit spontanément tout ce qui est nécessaire à la subsistance de l'homme, et qui n'auroit aucun besoin de travailler pour se la procurer, ne parviendroit jamais à un haut degré de civilisation, ni de *politesse*.

Les gouvernemens, qui disposent de la plus grande force, après celle de Dieu, de la force de la société, en emploient beaucoup plus à accroître les richesses artificielles qu'à conserver les biens naturels; trop souvent ils oublient que l'État a plus besoin de forêts que de manufactures, et que, si le fisc gagne à l'établissement d'une nouvelle branche de commerce ou d'industrie, la société souffre de la perte de quelques arpens de son territoire emportés sans retour par les eaux. S'il est quelques accidens auxquels certaines contrées sont exposées, dont tous les efforts de l'homme, et même tous les moyens des gouvernemens, ne peuvent prévenir ou réparer les funestes effets, c'est qu'il est peut-être vrai de dire que, dans un état de société plus simple et plus près de la nature originelle, l'homme devroit laisser au parcours des animaux ces terres qui *dévorent leurs habitans,* et que le Créateur peut-être n'avoit pas faites pour être la demeure de créatures humaines. Ainsi, dans un vaste édifice, toutes les pièces qui le composent ne sont pas destinées à l'habitation du maître; et peut-être est-ce un désordre général dans l'administration des Etats, et dont les passions des hommes sont la première cause, que

des gouvernemens, qui peuvent conquérir des royaumes, ne puissent transporter et établir ailleurs les habitans d'un village menacé par la chute d'une montagne, ou l'éruption d'un volcan (1). Après tout, les maux physiques, même les plus insupportables, se terminent à la mort, que nous hâtons tous par nos passions; à la mort, effrayante sans doute pour l'imagination, mais où la raison, même dépourvue des lumières de la religion, voit moins un mal qu'une nécessité, et la première condition de toute existence matérielle. Le désordre moral, l'erreur et le crime est proprement le seul désordre de l'univers; mais ce désordre est encore une suite nécessaire de la loi générale et naturelle du libre arbitre, attribut essentiel de l'humanité, et même le premier titre de la dignité de l'homme. Et comment pourroit-il prétendre au mérite de la vertu, s'il n'avoit pas la triste faculté de préférer le vice, et qu'il fût bon comme l'eau est liquide ou la pierre pesante? C'est assez pour justifier la sagesse et la bonté du

(1) La France n'est exposée à aucun de ces fléaux, et si ses habitans, dans quelques contrées, souffrent du voisinage de marais, le gouvernement travaille, depuis long-temps, à les dessécher.

Créateur, qu'il ait mis dans le cœur de l'homme le désir général du bien, dans son esprit des lumières suffisantes pour le connoître, dans la société des secours efficaces pour l'opérer.

Un prince, qui, pour conduire les voyageurs à sa ville capitale, fait percer des routes à travers les forêts, construire des chaussées sur les marais, et des ponts sur les rivières, est-il responsable de la perte des imprudens, qui, dédaignant les secours qui leur sont offerts, ont préféré de s'égarer dans des sentiers impraticables, de passer les fleuves à la nage ou de s'enfoncer dans les marais? Cette comparaison peut même nous fournir quelques lumières sur l'accord du libre arbitre de l'homme avec la volonté de Dieu: car le prince, dans cette supposition, a *voulu* sauver tous les sujets, et même d'une volonté *efficace* (s'ils veulent à leur tour y coopérer), puisque cette volonté l'a déterminé à de grands sacrifices pour assurer leur vie, et qu'il a pris, à cet effet, des moyens infaillibles : il n'a pas dû, pour les forcer à suivre la route qu'il leur a tracée, gêner la liberté qu'a tout homme d'aller et de venir où bon lui semble, cette liberté qui constitue la nature de l'homme et l'état du citoyen; mais il a dû présenter à

leur intelligence une raison plus que *suffisante* de choisir, et à leur amour naturel pour eux-mêmes les motifs d'espoir ou de crainte les plus puissans; et, même en supposant qu'il eût prévu que quelques voyageurs refuseroient de profiter de ses bienfaits, il n'auroit pu employer, pour les y contraindre, des moyens coactifs, sans bouleverser l'ordre public, et constituer tous les sujets dans un état d'esclavage, incompatible avec la constitution naturelle de l'homme, et de l'homme en société. On peut remarquer encore, dans cet exemple, la nécessité de la coopération de la volonté du voyageur à la volonté du prince, et comment celui-ci *dirige* le choix du voyageur sans le *contraindre*, et *prévient* sa volonté sans la *forcer*.

Cette comparaison me paroît même tout-à-fait dans l'esprit, et même dans la lettre des livres saints qui appellent la vie de l'homme un *voyage*, et ne désignent jamais que par le nom de *voies* les desseins de Dieu et la conduite de l'homme. Je finis par une réflexion.

On diroit que nous avons deux esprits différens, et comme deux méthodes opposées de jugement, une pour les objets de physique, l'autre pour les choses de morale.

En physique, on a fréquemment recours à des agens invisibles pour expliquer les phénomènes ou faits apparens de la nature. Ainsi, lorsqu'on veut, par exemple, rendre raison de la tendance qui sollicite certains corps à se rapprocher ou à se fuir, on admet un fluide invisible, on en admet deux; on suppose dans la matière, je ne dis pas des *qualités occultes*, parce que ce mot se prend en mauvaise part, mais des *forces latentes*, des attractions et des répulsions; on attribue à des molécules absolument imperceptibles, inaccesibles à tous nos sens, des figures déterminées, des dispositions constantes; on soumet au calcul leurs mouvemens et leurs directions, et tout un système de connoissances physiques s'élève *sur un point où se trouve un nuage qu'il n'a pas été donné à l'œil du génie de pouvoir percer.* Ce sont les propres expressions de M. Haüy, en parlant du système de Newton; et certes, s'il est une hypothèse de physique qui mérite d'être mise en parallèle avec le système entier des vérités morales, c'est sans doute celle qui embrasse et explique le monde des mouvemens, comme la morale comprend et règle le monde des actions; celle que nous devons au puis-

sant génie qui a déterminé les lois et analysé les effets de la lumière, cette image sensible de toute vérité.

Et cependant, malgré le *nuage qui se trouve* sur le fondement même de l'hypothèse de Newton, *sur ce point que son génie* n'a pu percer, c'est avec raison, sans doute, que ce philosophe, et ceux qui ont adopté ses opinions, ont admis cette force secrète au moyen de laquelle ils ont expliqué toute la *mécanique céleste*, et dont l'existence leur a paru suffisamment justifiée par le calcul des mouvemens réels ou apparens de ces corps immenses, dont la masse, la distance, la vitesse, épouvantent jusqu'à l'imagination, et accableroient la pensée de leur *infini*, si l'homme, forcé de plier sous les méthodes d'investigation qu'il s'est créées, n'appeloit la raison de la géométrie au secours de sa propre raison.

L'existence d'une cause première, toute puissante, souverainement intelligente, qui a tout fait et tout ordonné dans le monde moral et dans le monde matériel, qui a donné des lois à la société des hommes, comme elle en a établi pour la génération des animaux et la végétation des plantes, est aussi le point fonda-

et qui, reproduites de mille manières dans le langage, et réalisées sous mille formes, sont la base de toutes les lois, la raison de tout pouvoir, la règle de tous les devoirs, le fondement de toute société.

La cause première est connue de l'imagination par les effets qu'elle a produits, et qui rendent son opération perceptible à nos sens; et ainsi l'entendement conçoit l'idée de la cause, et l'imagination reçoit les images des effets.

Aussi, quand l'écrivain sacré veut peindre les effets de la création ou les phénomènes de la nature matérielle, son style abonde en figures et étincelle d'images terribles ou gracieuses, toujours vives et souvent sublimes; il personnifie tous les agens naturels, et donne à tout un corps et un langage. Son récit n'est qu'une suite de tableaux, et nous voyons tout ce qu'il décrit. Mais lorsqu'il raconte la création même de l'univers, ce fait général, ou plutôt cette manifestation réelle et sensible de la cause première, cet acte qui ne peut être représenté par aucune image, puisqu'il a fait éclore tous les corps, et précédé toutes leurs images; cet acte, que l'entendement seul peut concevoir, et que l'imagination ne sauroit se figurer, tout dans

ses expressions est idée, rien n'est image, et un style sans modèle, parce que le sujet en est sans exemple, simple comme la volonté, et fort comme la puissance; un style, qui lui-même est une création, nous offre en quelque sorte la traduction littérale de la création matérielle : *Au commencement, Dieu créa* (1) *le ciel et la terre; Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fût.* Mais si l'imagination ne peut se former aucune représentation, aucune figure de la création, l'entendement conçoit, et même avec clarté, que ce qui n'a pas l'existence par lui-même a dû nécessairement la *recevoir*, et n'a pu la recevoir que d'une cause existante par elle-même, et, outre cette raison générale tirée des plus hautes et des plus distinctes perceptions de l'intelligence, il trouve dans l'homme et son langage, la société et ses lois, les peuples et leurs traditions, les motifs de crédibilité les plus puis-

(1) Le verbe *creare* a pour racine le mot *res*, chose, d'où est venu *reare*, faire les choses, mot qui, prononcé avec l'aspiration gutturale des Orientaux, a fait *kreare*, ou *creare*. Le mot *réaliser* a aussi *res* pour racine, et effectivement la création n'est que la *réalisation* dans le temps des idées éternelles du grand architecte.

sans de tous ceux qui peuvent subjuguer la raison humaine.

L'écueil contre lequel viennent échouer la plupart de ceux qui nient l'intelligence suprême comme cause première, ou, ce qui est la même chose, qui veulent *qu'elle soit pour toujours dérobée à notre investigation*, est le désordre qu'ils croient apercevoir dans le monde physique, ou qu'ils aperçoivent dans le monde moral, et qu'ils ne savent comment accorder avec la puissance ou la sagesse du Créateur. Mais d'abord il n'y a pas de désordre dans les lois générales qui assurent la durée du monde physique, puisque l'univers matériel n'auroit pu sans miracle subsister jusqu'à nous, si l'ordre qui le conserve avoit été troublé, même un seul instant. Les irrégularités particulières, réelles ou apparentes, conditions nécessaires de l'ordre général, et qui ne nous paroissent des désordres que parce que, du point où nous sommes placés, nous ne pouvons considérer dans leur ensemble les lois générales de la conservation du monde, ne sauroient déranger le plan général de la création, puisqu'on voit, par exemple, les fruits de la terre mûrir tous les ans, un peu plus tôt, un peu plus tard, avec les saisons les

plus contraires ; les tempêtes purifier l'air, et la dissolution même des corps servir à la recomposition de nouveaux êtres, et entrer ainsi dans le plan général de la conservation des espèces. Il est même bien peu de ces désordres locaux que l'homme ne puisse, par son industrie, prévenir ou réparer ; et le travail, cette redevance générale, cette *prestation* de toute la vie, sous laquelle le Créateur a *inféodé* au genre humain le sol qu'il cultive et qui le nourrit, n'auroit plus d'objet (1), si l'homme ne devoit sans cesse corriger l'infertilité locale de la terre, ou diriger vers une fin utile sa fertilité spontanée, en arrachant, à *la sueur de son front, les ronces et les épines*, et remédier aux dérangemens des saisons, à l'insalubrité accidentelle du climat, aux ravages des eaux, même au dépérissement des produits fragiles de son industrie. Mais cette puissance que l'homme a reçue pour corriger une nature malfaisante ou rebelle, souvent il l'emploie à contrarier une nature bienfaisante.

(1) Un peuple à qui la nature fourniroit spontanément tout ce qui est nécessaire à la subsistance de l'homme, et qui n'auroit aucun besoin de travailler pour se la procurer, ne parviendroit jamais à un haut degré de civilisation, ni de *politesse*.

Les gouvernemens, qui disposent de la plus grande force, après celle de Dieu, de la force de la société, en emploient beaucoup plus à accroître les richesses artificielles qu'à conserver les biens naturels; trop souvent ils oublient que l'État a plus besoin de forêts que de manufactures, et que, si le fisc gagne à l'établissement d'une nouvelle branche de commerce ou d'industrie, la société souffre de la perte de quelques arpens de son territoire emportés sans retour par les eaux. S'il est quelques accidens auxquels certaines contrées sont exposées, dont tous les efforts de l'homme, et même tous les moyens des gouvernemens, ne peuvent prévenir ou réparer les funestes effets, c'est qu'il est peut-être vrai de dire que, dans un état de société plus simple et plus près de la nature originelle, l'homme devroit laisser au parcours des animaux ces terres qui *dévorent leurs habitans*, et que le Créateur peut-être n'avoit pas faites pour être la demeure de créatures humaines. Ainsi, dans un vaste édifice, toutes les pièces qui le composent ne sont pas destinées à l'habitation du maître; et peut-être est-ce un désordre général dans l'administration des Etats, et dont les passions des hommes sont la première cause, que

des gouvernemens, qui peuvent conquérir des royaumes, ne puissent transporter et établir ailleurs les habitans d'un village menacé par la chute d'une montagne, ou l'éruption d'un volcan (1). Après tout, les maux physiques, même les plus insupportables, se terminent à la mort, que nous hâtons tous par nos passions; à la mort, effrayante sans doute pour l'imagination, mais où la raison, même dépourvue des lumières de la religion, voit moins un mal qu'une nécessité, et la première condition de toute existence matérielle. Le désordre moral, l'erreur et le crime est proprement le seul désordre de l'univers; mais ce désordre est encore une suite nécessaire de la loi générale et naturelle du libre arbitre, attribut essentiel de l'humanité, et même le premier titre de la dignité de l'homme. Et comment pourroit-il prétendre au mérite de la vertu, s'il n'avoit pas la triste faculté de préférer le vice, et qu'il fût bon comme l'eau est liquide ou la pierre pesante? C'est assez pour justifier la sagesse et la bonté du

(1) La France n'est exposée à aucun de ces fléaux, et si ses habitans, dans quelques contrées, souffrent du voisinage de marais, le gouvernement travaille, depuis long-temps, à les dessécher.

Créateur, qu'il ait mis dans le cœur de l'homme le désir général du bien, dans son esprit des lumières suffisantes pour le connoître, dans la société des secours efficaces pour l'opérer.

Un prince, qui, pour conduire les voyageurs à sa ville capitale, fait percer des routes à travers les forêts, construire des chaussées sur les marais, et des ponts sur les rivières, est-il responsable de la perte des imprudens, qui, dédaignant les secours qui leur sont offerts, ont préféré de s'égarer dans des sentiers impraticables, de passer les fleuves à la nage ou de s'enfoncer dans les marais? Cette comparaison peut même nous fournir quelques lumières sur l'accord du libre arbitre de l'homme avec la volonté de Dieu: car le prince, dans cette supposition, a *voulu* sauver tous les sujets, et même d'une volonté *efficace* (s'ils veulent à leur tour y coopérer), puisque cette volonté l'a déterminé à de grands sacrifices pour assurer leur vie, et qu'il a pris, à cet effet, des moyens infaillibles: il n'a pas dû, pour les forcer à suivre la route qu'il leur a tracée, gêner la liberté qu'a tout homme d'aller et de venir où bon lui semble, cette liberté qui constitue la nature de l'homme et l'état du citoyen; mais il a dû présenter à

leur intelligence une raison plus que *suffisante* de choisir, et à leur amour naturel pour eux-mêmes les motifs d'espoir ou de crainte les plus puissans; et, même en supposant qu'il eût prévu que quelques voyageurs refuseroient de profiter de ses bienfaits, il n'auroit pu employer, pour les y contraindre, des moyens coactifs, sans bouleverser l'ordre public, et constituer tous les sujets dans un état d'esclavage, incompatible avec la constitution naturelle de l'homme, et de l'homme en société. On peut remarquer encore, dans cet exemple, la nécessité de la coopération de la volonté du voyageur à la volonté du prince, et comment celui-ci *dirige* le choix du voyageur sans le *contraindre*, et *prévient* sa volonté sans la *forcer*.

Cette comparaison me paroît même tout-à-fait dans l'esprit, et même dans la lettre des livres saints qui appellent la vie de l'homme un *voyage*, et ne désignent jamais que par le nom de *voies* les desseins de Dieu et la conduite de l'homme. Je finis par une réflexion.

On diroit que nous avons deux esprits différens, et comme deux méthodes opposées de jugement, une pour les objets de physique, l'autre pour les choses de morale.

En physique, on a fréquemment recours à des agens invisibles pour expliquer les phénomènes ou faits apparens de la nature. Ainsi, lorsqu'on veut, par exemple, rendre raison de la tendance qui sollicite certains corps à se rapprocher ou à se fuïr, on admet un fluide invisible, on en admet deux; on suppose dans la matière, je ne dis pas des *qualités occultes*, parce que ce mot se prend en mauvaise part, mais des *forces latentes*, des attractions et des répulsions; on attribue à des molécules absolument imperceptibles, inaccesibles à tous nos sens, des figures déterminées, des dispositions constantes; on soumet au calcul leurs mouvemens et leurs directions, et tout un système de connoissances physiques s'élève *sur un point où se trouve un nuage qu'il n'a pas été donné à l'œil du génie de pouvoir percer.* Ce sont les propres expressions de M. Haüy, en parlant du système de Newton; et certes, s'il est une hypothèse de physique qui mérite d'être mise en parallèle avec le système entier des vérités morales, c'est sans doute celle qui embrasse et explique le monde des mouvemens, comme la morale comprend et règle le monde des actions; celle que nous devons au puis-

sant génie qui a déterminé les lois et analysé les effets de la lumière, cette image sensible de toute vérité.

Et cependant, malgré le *nuage qui se trouve* sur le fondement même de l'hypothèse de Newton, *sur ce point que son génie* n'a pu percer, c'est avec raison, sans doute, que ce philosophe, et ceux qui ont adopté ses opinions, ont admis cette force secrète au moyen de laquelle ils ont expliqué toute la *mécanique céleste*, et dont l'existence leur a paru suffisamment justifiée par le calcul des mouvemens réels ou apparens de ces corps immenses, dont la masse, la distance, la vitesse, épouvantent jusqu'à l'imagination, et accableroient la pensée de leur *infini*, si l'homme, forcé de plier sous les méthodes d'investigation qu'il s'est créées, n'appeloit la raison de la géométrie au secours de sa propre raison.

L'existence d'une cause première, toute puissante, souverainement intelligente, qui a tout fait et tout ordonné dans le monde moral et dans le monde matériel, qui a donné des lois à la société des hommes, comme elle en a établi pour la génération des animaux et la végétation des plantes, est aussi le point fonda-

nous regardons comme l'effet d'une intelligence supérieure. Cependant c'est parce que ces rapports sont ordonnés et disposés par une intelligence et avec intention, que nous les cherchons avec intention, et que nous les découvrons par notre intelligence ; que s'ils n'étoient que l'effet du hasard, nous ne pourrions les connoître que par hasard, ni nous les rappeler que par hasard, puisqu'il n'y auroit pas, dans cette hypothèse, des rapports plus suivis et plus constans entre notre intelligence, et ces rapports entre les êtres que nous appelons les causes finales, qu'il n'y en auroit entre les êtres eux-mêmes. Le hasard seroit partout, et tout seroit hasard ; et notre vie, qui ne subsiste que par la connoissance et l'usage des rapports entre les êtres et nous, ou entre les êtres autres que nous, seroit à tout instant compromise.

Au reste, l'opinion que l'œil n'a pas été fait pour voir, ni l'oreille pour entendre, que la lumière n'a pas été créée pour éclairer l'homme, ni la terre pour fournir à ses besoins, n'est qu'une manière indirecte et détournée de nier la Divinité, et sans l'athéisme qui en fait le fonds, on peut assurer que cette opinion ne seroit que ridicule. Le grand reproche que les

savans modernes font aux causes finales est de ne servir de rien pour l'étude des choses physiques, et ils citent à ce sujet, et comme autorité, le mot de Bacon : « Les causes finales sont » comme les vierges consacrées au service des » autels qui n'enfantent pas ; » comparaison tirée de bien loin, et dont il ne seroit pas difficile de faire voir le peu de justesse; mais, puisqu'il est question d'autorité, nous pouvons opposer, sur cette matière, à celle de Bacon l'autorité de deux philosophes, Leibniz et Newton, dont le premier est au moins l'égal de Bacon en connoissances morales, et dont le second lui est de beaucoup supérieur dans les sciences physiques.

« Les principes qu'a posés l'abbé Faydit, » écrit Leibniz, renferment des conséquences » étranges auxquelles on ne prend pas assez » garde. Après avoir détourné les philosophes » de la recherche des causes finales, ou, *ce qui* » *est la même chose*, de la considération de la » sagesse divine dans l'ordre des choses, *qui, à* » *mon avis, doit être le grand but de la phi-* » *losophie*, il en fait entrevoir la raison dans » un endroit de ses principes, où, voulant s'ex- » cuser de ce qu'il semble avoir attribué à la

» matière certaines figures et certains mouve-
» mens, il dit qu'il a le droit de le faire, parce
» que la matière prend successivement toutes
» les formes possibles, et qu'ainsi il a fallu qu'elle
» soit enfin venue à celle qu'il a supposée. Mais
» si ce qu'il dit est vrai, si tout le possible doit
» arriver, et s'il n'y a pas de fiction, quelque
» absurde et indigne qu'elle soit, qui n'arrive
» en quelque temps ou en quelque lieu de l'uni-
» vers, il s'ensuit qu'il n'y a ni liberté ni Pro-
» vidence; que ce qui n'arrive point est im-
» possible, et que ce qui arrive est nécessaire,
» justement comme Hobbe et Spinosa le disent
» en termes plus clairs. Si Dieu est auteur des
» choses, et s'il est souverainement sage, on ne
» sauroit bien raisonner sur la structure de l'uni-
» vers sans y faire entrer les vues de sa sagesse,
» comme on ne sauroit bien raisonner sur un
» bâtiment sans entrer dans les fins de l'archi-
» tecte. J'ai allégué ailleurs un excellent pas-
» sage du *Phédon* de Platon, où le philosophe
» Anaximandre, qui avoit posé deux principes,
» un esprit intelligent et la matière, est blâmé
» pour n'avoir point employé cette intelligence
» dans les progrès de son ouvrage, s'étant con-
» tenté des figures et des mouvemens de la ma-

» tière; et c'est justement *le cas de nos philo-*
» *sophes modernes trop matérialistes.*

» Mais, dit-on, en physique on ne demande
» pas pourquoi les choses sont, mais comment
» elles sont. *Je réponds que l'on y demande*
» *l'un et l'autre, souvent par la fin on peut*
» *mieux juger des moyens :* outre que, pour
» expliquer une machine, on ne sauroit mieux
» faire que de proposer son but, et de montrer
» comment toutes les pièces y servent, cela
» peut même être utile à trouver l'origine de
» l'invention. *Je voudrois qu'on se servît de cette*
» *méthode, même dans la médecine.* Le corps
» de l'animal est une machine en même temps
» hydraulique, pneumatique et pyrobolique,
» dont le but est d'entretenir un certain mou-
» vement; et en montrant ce qui sert à ce but,
» et ce qui y nuit, on feroit connoître tant la
» physiologie que la thérapeutique. Ainsi, *on*
» *voit que les causes finales servent en physi-*
» *que*, non-seulement pour admirer la sagesse
» de Dieu, *ce qui est le principal*, mais *encore*
» *pour connoître les choses et pour les manier...*
» M. Molineux a fort approuvé la remarque que
» j'avais faite, à l'occasion de la dioptrique de
» M. Descartes, du bel usage des causes finales

» qui nous élèvent à la considération de la sou-
» veraine sagesse, en nous faisant connoître en
» même temps les lois de la nature qui en sont
» la suite. Comme l'un des meilleurs usages de
» la philosophie, et *particulièrement de la phy-*
» *sique*, est de nourrir la piété et de nous élever
» à Dieu, je ne sais pas mauvais gré à ceux qui
» m'ont donné cette occasion de m'expliquer
» d'une manière qui pourra donner de bonnes
» impressions à quelques-uns. » (Tom. II, lettres, pag. 245, 251, 252.)

Voilà ce que Leibniz pensoit des *causes finales*; écoutons à présent Newton.

« Telle étoit, dit M. Haüy dans son intro-
» duction du *Traité élémentaire de physique*,
» telle étoit la disposition où se trouvoit le grand
» Newton, lorsqu'après avoir considéré les rap-
» ports qui lient partout les effets à leurs causes,
» et font concourir tous les détails à l'économie
» de l'ensemble, il s'élevoit jusqu'à l'idée d'un
» créateur et d'un premier moteur de la ma-
» tière, en se demandant à lui-même pour-
» quoi la nature ne fait rien en vain; d'où vient
» que le soleil et les corps planétaires gravitent
» les uns vers les autres sans aucune matière
» dense intermédiaire; comment il seroit possible

» que l'œil eût été construit sans la science de » l'optique, et l'organe de l'ouïe sans l'intelli- » gence des sons. » Et M. Haüy remarque ailleurs que l'on trouve dans tous les ouvrages de la nature ce qu'on pourroit appeler *sa devise familière* : « économie et simplicité dans les » moyens, richesse et variété inépuisable dans » les effets. » Nous pourrions encore citer Voltaire, partisan décidé des *causes finales*, si Voltaire faisoit autorité en philosophie, même aux yeux de ses admirateurs.

« Les observateurs de la nature, répond à » cela l'auteur des *Rapports*, qui n'ont pas tou- » jours été des raisonneurs bien sévères, et » dont il est d'ailleurs si simple que l'imagina- » tion soit frappée et subjuguée par la grandeur » du spectacle qu'il ont sous les yeux, n'ont » pas eu de peine à remarquer cette correspon- » dance *parfaite* des facultés et des fonctions, » ou, selon leur langage, des moyens et du but, » coordonnés avec intention et dans un sage » dessein : ils se sont attachés à la montrer dans » des tableaux auxquels l'éloquence et la poésie » venoient si *naturellement* prêter tout leur » charme. »

Il est donc *tout simple* d'admirer dans l'uni-

vers la correspondance des moyens et des fins, des facultés et des fonctions, et tout-à-fait *naturel* de la célébrer avec toute la magnificence de l'art oratoire ou poétique : elles sont donc très-philosophiques, les considérations tirées des causes finales; car qu'y a-t-il de plus philosophique que ce qui est *si simple* et *si naturel?* et quelle philosophie que celle qui veut nous écarter des voies simples et droites de la nature, pour nous jeter dans les sentiers difficiles et détournés des opinions humaines!

« Mais une seule réflexion suffit pour rendre » ici la cause finale beaucoup moins frappante. »

Je prie le lecteur de rassembler toutes les forces de son esprit pour bien saisir cette réflexion.

« C'est que les facultés et les fonctions dépen- » dant également de l'organisation, et décou- » lant de la même source, il faut absolument » qu'elles soient liées par d'étroits rapports. » Si l'auteur de ce raisonnement avoit daigné nous le faire comprendre par un exemple, une similitude, il auroit épargné à ses lecteurs la peine d'y chercher un sens. Essayons cependant de l'analyser. L'œil peut voir, l'oreille peut entendre, les organes vocaux peuvent articuler

voilà les facultés; l'œil regarde et voit, l'oreille écoute et entend, les organes vocaux articulent et parlent, c'est-à-dire, expriment des pensées: voilà les fonctions. Mais il faut autre chose que mes organes ou que mon organisation, pour que ces facultés deviennent des fonctions, ou exécutent leurs fonctions. L'œil regarde sans la lumière, mais il ne voit ni ne peut voir sans le *moyen* de la lumière. L'oreille écoute même lorsque l'air ne lui transmet aucun son; mais elle n'entend que par le moyen de l'air qui lui apporte des sons. Les organes vocaux peuvent articuler des sons; mais il faut quelque autre chose pour prononcer des *paroles*, et des sons, des sons même articulés peuvent ne pas être des expressions d'idées. Ici j'aperçois l'existence et la nécessité de nouveaux moyens ou agens extérieurs à mon organisation, et qui n'en font point partie, et sans lesquels cependant mes facultés sont sans exercice, et leurs fonctions impossibles. Ces moyens étrangers, l'air et la lumière, dépendent-ils aussi de mon organisation, découlent-ils de la même source que mes organes ou mes facultés? sont-ils une des facultés de mon organisation, ou une fonction de mes facultés? Non assurément, et cependant les rapports

étroits qui les unissent et les *assimilent* à mes organes, et sans lesquels mon organisation elle-même toute entière seroit sans activité et mes facultés sans fonctions, ne sont-ils pas la preuve d'une *intention* qui a *coordonné* ensemble, et dans un rapport si merveilleux, les *moyens* intérieurs ou les organes, et les moyens extérieurs, et le but auquel ils tendent les uns et les autres? car l'œil ne voit pas la lumière, et il voit au moyen ou par le *moyen* de la lumière; l'oreille n'entend pas l'air, et elle entend par le *moyen* de l'air.

Si l'œil et l'oreille ont besoin de la lumière et de l'air pour recevoir des images ou des sons, les organes vocaux ont besoin de la société des autres hommes pour en recevoir le sens des mots qu'ils articulent, ce sens, faute duquel les organes ne produiroient que des sons. Il a donc fallu établir entre tous les hommes des rapports d'un autre genre, des rapports de pensées, pour qu'il y eût entre eux conformité de langage; et si la société n'étoit pas nécessaire à l'homme, si la sociabilité n'étoit pas son attribut essentiel et caractéristique, si l'homme enfin trouvoit tout indépendamment de la société dans sa seule organisation, et la faculté qui pense et la

faculté qui parle, tout homme, à cause du rapport de ces deux facultés, trouveroit en lui seul et la pensée et l'expression; il auroit de lui-même et en lui-même, et les mots de toutes ses pensées, et les pensées de tous ses mots. Loin que la société fût nécessaire, elle eût été impossible, et chacun naturellement auroit créé sa propre langue, aussitôt que les organes auroient pu articuler, comme chacun crée son mouvement aussitôt qu'il peut marcher et agir, et sans attendre qu'on lui donne l'impulsion. Comment, peut-on encore s'écrier à l'exemple de Newton, le merveilleux appareil des organes de la voix a-t-il été construit sans la connoissance des rapports qui forment le langage, et comment l'homme lui-même a-t-il été créé avec la faculté d'exprimer ses pensées et de les communiquer, sans la science et la prévision de la société?

Ainsi, ce n'est pas uniquement dans ma seule organisation qu'il me faut admirer la correspondance parfaite des facultés et des fonctions, des moyens et du but, mais encore dans l'ensemble de l'organisation générale de l'univers physique et moral, dont les agens les plus puissans, l'air, la lumière, l'homme enfin, et la société, sont liés par des rapports si étroits et si

nécessaires aux facultés et aux fonctions de mon organisation particulière ; ce qui, ce me semble, étend l'empire des causes finales au lieu de le resserrer, comme le prétend l'auteur du système que je combats.

« Les finalistes, dit-il, seront donc obligés » de remonter plus haut : ils se prendront aux » merveilles de l'organisation elle-même ; mais » sur ce dernier point une logique sévère ne peut » pas davantage s'accommoder de leurs suppo- » sitions. Les merveilles de la nature en général, » et celles en particulier qui sont relatives à la » structure et aux fonctions des animaux, mé- » ritent bien sans doute l'admiration des esprits » réfléchis ; *mais elles sont toutes dans les faits.* » On peut les y reconnoître, on peut même » les célébrer avec toute la magnificence du » langage, sans être forcé d'admettre dans les » causes rien d'étranger aux conditions néces- » saires de chaque existence : du moins on est » fondé, d'après l'analogie des faits qui s'expli- » quent maintenant, de penser que tous ceux » dont les causes peuvent être constatées s'ex- » pliqueront par la suite de la même manière, » et que l'empire des *causes finales*, déjà si » resserré par les précédentes découvertes, se

» resserrera chaque jour davantage à mesure » que les propriétés et l'enchaînement des phé» nomènes seront mieux connus. » On composeroit difficilement un raisonnement aussi peu concluant.

Que veut dire en effet l'auteur, quand il prétend qu'on peut admirer les merveilles de la nature en général, et celles en particulier de l'organisation des corps animés ; mais qu'il faut prendre garde que *ces merveilles sont toutes dans les faits, et qu'on peut les y reconnoître, et même les célébrer, sans être forcé d'admettre dans la cause rien d'étranger aux conditions nécessaires de chaque existence?* Eh bien! j'admirerai donc l'existence avec toutes ses conditions, avec l'organisation qui lui est propre, et avec les facultés et les fonctions qui découlent de cette organisation. « Mais ce » sont des faits, » dites-vous; et ce sont précisément les faits que j'admire, et que pouvons-nous admirer que les faits que nous avons sous les yeux? et quand j'admire un tableau, un édifice, un ouvrage littéraire, blâmerez-vous mon admiration, parce que ce sont des faits? Et vous, qui voulez que les merveilles de cette organisation, de ces facultés, de ces fonctions,

liées entre elles par une correspondance si parfaite, soient l'ouvrage du hasard et de la rencontre des molécules qui se meuvent en tout sens, vous vous méprenez étrangement lorsque vous dites qu'elles *méritent l'admiration* des esprits réfléchis : c'est l'*étonnement* que vous voulez dire; et quoi de plus étonnant en effet pour des esprits réfléchis qu'un hasard si sage, si régulier, si bien ordonné, une disposition si merveilleuse sans intention et sans intelligence, et que, dans vos inintelligibles abstractions, vous croyez expliquer en l'appelant un *fait* et *une condition nécessaire d'existence?*

Un enfant admire le *fait* d'une montre qui marque les divisions du temps : n'admirez pas, lui dis-je, ouvrez la boîte, et vous verrez les ressorts qui produisent cet effet que vous trouvez si merveilleux. « Mais cet appareil de ressorts et de rouages qui s'engrènent les uns » dans les autres, et qui marchent à vitesses » inégales, et avec tant de précision, est bien » ingénieux, et suppose une rare industrie. » Point du tout, ce qui vous paroît si merveilleux n'est qu'un *fait* et la *condition nécessaire de l'existence* de la montre, et sans ces rouages et ces ressorts, la montre n'indiqueroit pas

les heures, et il n'y auroit pas même de montre.

« Les merveilles de la nature en général, et » en particulier celles qui sont relatives à la » structure et à l'organisation des animaux, » sont toutes dans les faits : » donc elles ne peuvent conduire à l'idée d'une cause intelligente! Mais où veut-on que se trouvent les merveilles de la nature, qui elle-même est un fait, sinon dans des faits? L'heureuse issue d'une négociation, le gain d'une bataille, la beauté d'un édifice, sont des faits; donc on ne peut en conclure l'adresse du négociateur, l'habileté du général, les talens de l'architecte! « L'organisation est » la condition nécessaire de chaque existence; » soit, elle en est même le moyen : donc on ne peut rien admettre d'étranger dans la cause de cette organisation et de cette existence. Qu'est-ce que cela veut dire? Si l'organisation est la condition nécessaire de l'existence des êtres animés, leur existence n'est-elle pas une suite nécessaire de leur organisation? S'ils ne peuvent exister sans être organisés, peuvent-ils être organisés sans exister? et la merveille ou de l'organisation, condition nécessaire de leur existence, ou de leur existence, suite nécessaire de l'organisation, est-elle moins digne de notre

admiration, et regarderons-nous cette organisation comme moins parfaite, parce qu'elle est une condition nécessaire de l'existence, ou l'existence comme moins étonnante, parce qu'elle résulte de l'organisation? Quelle philosophie que celle qui veut, à force d'esprit, étouffer les lumières du bon sens, qui a dit à tous les hommes que, partout où ils découvroient une correspondance parfaite entre les moyens et les fins, ils devoient croire à l'intelligence et à la sagesse de la cause qui a établi sur cette idée fondamentale le système du langage, le système de la société, le système même de la vie! Je le demande; si l'auteur, pour faire comprendre sa pensée, étoit obligé d'en faire quelque application, et de chercher au dehors, dans les choses existantes, quelque exemple qui pût en faciliter l'intelligence, lui seroit-il possible de trouver dans l'homme, dans la société, même dans le monde entier, quelque chose de semblable à des principes et à des raisonnemens qui contrarient toutes les idées, toutes les expressions et tous les rapports qui nous sont connus? Prodigieux effet de la prévention! L'ordre merveilleux qui règne dans l'univers frappe les esprits les moins attentifs, comme il est l'entretien

des esprits les plus éclairés, et l'objet même de toutes les sciences physiques; mais cet ordre, parce qu'il consiste en faits et en faits positifs, ne prouve rien pour l'existence d'une cause intelligente, tandis que les désordres que l'on croit apercevoir dans l'univers prouvent tout contre cette même cause, quoiqu'ils soient un sujet de dispute, et qu'ils ne nous paroissent même des désordres que parce que, du point où nous sommes placés, nous ne pouvons embrasser dans son ensemble le vaste plan de la création, et cela s'appelle de la philosophie!

Aussi l'auteur se met bientôt en contradiction avec lui-même; il convient que « l'éloquence et » la poésie viennent *naturellement* prêter leur » charme au tableau de cette correspondance » parfaite des moyens et du but. » Il ne sait pas que si l'on peut faire des phrases, et même des vers, sur les erreurs les plus tristes, l'éloquence et la poésie ne peuvent *naturellement prêter leur charme* qu'à la vérité, ou plutôt n'empruntent leur charme que de la vérité; et Lucrèce lui-même, si obscur et si froid, lorsqu'il fait des vers sur son triste système, n'est éloquent et véritablement poète que lorsqu'il peint les rapports des êtres animés, et les effets de cette cor-

respondance parfaite des facultés et des fonctions. « Quand une lecture vous élève l'esprit, » dit La Bruyère à propos de Corneille, et » qu'elle vous inspire des sentimens nobles et » courageux, ne cherchez pas une autre règle » pour juger de l'ouvrage ; il est bon et fait de » main d'ouvrier. » Mais on peut retourner cette pensée, et dire que la beauté et l'élévation du sujet, qui ne sont autre chose que sa vérité, élèvent l'esprit, et lui inspirent naturellement ces sentimens nobles qui sont l'âme de la poésie et de l'éloquence. Il est curieux de voir l'auteur des *Rapports* prêter lui-même un nouvel appui à la doctrine des *causes finales*, et parler le langage de ses adversaires. Il n'y a qu'à substituer, dans le passage que nous allons citer, au mot *nature* le nom de son auteur, ou à lui donner son véritable sens, et le *finaliste* le plus décidé ne s'exprimeroit pas autrement. « *L'ordre établi* sur ce point est extrêmement fa- » vorable à la conservation et au bien-être des » animaux. La nature s'est exclusivement ré- » servé les opérations les plus délicates, les » plus compliquées, les plus nécessaires, etc... » Dans le système de l'univers, toutes les parties » se rapportent les unes aux autres, tous les

» mouvemens sont coordonnés, tous les phé-
» nomènes s'enchaînent, se balancent ou se
» nécessitent mutuellement. Ce mécanisme si
» régulier, cet ordre, cet enchaînement, ce
» rapport, ont dû frapper de bonne heure les
» esprits assez éclairés pour les saisir et les re-
» connoître. Rien n'étoit plus capable de fixer
» l'attention des observateurs, de frapper d'é-
» tonnement les imaginations vives et fortes,
» d'exciter l'enthousiasme des ames sensibles,
» et rien n'est en effet plus digne d'admiration.
» Qui n'a pas payé mille fois ce juste tribut à la
» nature? Qui pourroit demeurer insensible et
» froid à l'aspect de tant de beautés qu'elle dé-
» ploie sans cesse à nos yeux, qu'elle verse au-
» tour de nous avec une si sage profusion? »
Après avoir lu ce passage, on se rappelle involontairement ce mot de Montesquieu : « Ceux
» qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit
» tous les effets *que nous voyons dans ce monde*
» ont dit une grande absurdité; car quelle plus
» grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui
» auroit produit des êtres intelligens? » Il est vrai que l'auteur des *Rapports* nous a dit plus haut que ces observateurs de la nature n'ont pas toujours été des raisonneurs bien exacts, lors-

que, *subjugués par la grandeur du spectacle qu'ils avoient sous les yeux, frappés de ce mécanisme si régulier, de cet ordre, de cet enchaînement de mouvemens et de phénomènes*, plus *capables* que toute autre chose au monde *de fixer leur attention*, et d'exciter *leur enthousiasme, ils ont célébré avec toute la magnificence de l'éloquence et de la poésie, qui venoient si naturellement prêter leur charme à tant de merveilles*, la cause intelligente de tant de phénomènes *si bien ordonnés*, la cause puissante de tant de prodiges, la cause bonne et sage de tant de bienfaits. Si ceux qui ont raisonné ainsi n'ont pas toujours été des *observateurs* bien *exacts*, la faute en est *à la nature* elle-même, qui, en donnant à l'homme un esprit et un cœur invinciblement déterminés à chercher les causes de tous les effets, les principes de toutes les conséquences, et des motifs à toutes ses affections, lui tendoit un piège, et l'auteur lui-même y est tombé. « Je regarde, dit-il, la phi-
» losophie des causes finales comme stérile;
» mais j'ai reconnu ailleurs qu'il étoit bien dif-
» ficile à l'homme le plus *réservé* de n'y avoir
» jamais recours dans ses expplications. » Tant il est difficile à l'homme de se défendre de la

vérité qui le poursuit, tant il faut de *réserve* et d'attention sur lui-même, pour ne pas ouvrir les yeux à la lumière qui l'environne!

L'auteur des *Rapports* ajoute que « l'empire » des causes finales, déjà si resserré par les pré- » cédentes découvertes, se resserrera chaque » jour davantage à mesure que les propriétés » de la nature et l'enchaînement des phénomè- » nes seront mieux connus. » Mais nous ferons observer qu'il est étrange assurément que les sublimes découvertes d'un Pascal et d'un Newton sur les premiers et les plus puissans agens de la conservation du monde physique, l'air, le mouvement et la lumière, les aient conduits à reconnoître la cause intelligente de l'univers, et que l'équivoque découverte de quelques agens secondaires, de quelque sel ou de quelque gaz, puisse conduire leurs disciples à une conclusion tout opposée. Il semble, au contraire, que de nouvelles découvertes fourniront de nouveaux motifs de croire à cette cause suprême, en nous faisant connoître de nouveaux rapports entre les êtres qu'elle a créés; et soit qu'on découvre de nouveaux agens, soit qu'on généralise les faits observés, et qu'on les rapporte à des lois plus simples, et, s'il se pouvoit, à une loi unique,

on aura toujours de nouveaux motifs d'admirer dans ses ouvrages (1) l'*économie et la simplicité des moyens, la richesse et la variété* inépuisable des effets.

La cause première se trouvera toujours au-delà de tous les faits, le législateur au-delà de toutes les lois, l'être actif et intelligent avant l'être passif et matériel; et oseroit-on dire, sans choquer les premières règles du bon sens, que plus on reconnoît de perfection dans l'administration d'un État, moins on doit admettre de sagesse et d'intelligence dans le conseil du souverain; que plus on découvre d'ordre, moins on doit supposer un ordonnateur; enfin que plus la disposition est sage, plus la formation première a été aveugle et fortuite?

Il y auroit en effet bien peu de philosophie à nier que l'homme ait été fait avec intention et par une intelligence, lorsque lui-même il fait tout avec intention et par son intelligence. L'homme intelligent ne peut rièn faire qu'à son image, comme il est fait lui-même à l'image d'un être intelligent, et ce n'est qu'en lui-même qu'il prend les idées qu'il réalise au dehors et

(1) M. Haüy, *Traité élémentaire de physique.*

dans les productions de son industrie. C'est parce que l'homme n'est que *causes finales* dans son organisation, et rapports de moyens aux fins, et qu'il est lui-même, dans un autre sens, la cause finale de l'univers matériel et le centre de tous les rapports, que son esprit ne pense, qu'il n'exécute, par l'action de ses organes, que causes finales, et qu'il est toute la vie occupé à chercher à établir de nouveaux rapports avec tout ce qui l'environne, et à se créer de nouveaux moyens, et en quelque sorte de nouveaux organes pour de nouvelles fins. On veut que l'homme n'ait des yeux que par hasard, et son intelligence lui a donné des télescopes pour suppléer à la foiblesse de ses yeux; ses mains n'ont pas été faites pour saisir et manier les objets, et il imagine tous les jours des instrumens plus ingénieux les uns que les autres pour multiplier l'action de ses mains. Le cours des astres n'a aucun rapport avec la vie et les travaux de l'homme, et l'homme a inventé des mécaniques portatives qui indiquent à tout moment les plus petites fractions de la durée, et lui servent à régler ses occupations sur le temps qui lui a été mesuré. Certes, ce seroit une étrange contradiction dans les objets de nos pensées, et dans nos pensées

elles-mêmes, que l'univers moral et physique, où tout est rapports et relations, qui n'est tout entier qu'une combinaison de facultés et de fonctions, de moyens et de fins coordonnés les uns pour les autres, que *causes, moyens et effets*, n'eût été cependant, dans sa formation primitive et son développement successif, que hasard aveugle et rencontre fortuite de parties matérielles formées sans intention, disposées sans ordre, conduites sans intelligence! Il y a de l'ordre dans l'univers, c'est-à-dire, des choses évidemment disposées pour des fins de conservation des espèces; de l'ordre dans les États, ou des choses disposées pour la conservation des familles; de l'ordre dans les familles, ou des choses disposées pour des fins de production et de conservation des individus. Il y a de l'ordre dans l'homme, dans sa conduite et dans ses travaux, dans le but qu'il se propose et dans les moyens qu'il emploie. Il y a de l'ordre partout, puisque l'homme a la pensée de l'ordre dans son esprit, et l'expression d'ordre dans son langage; qu'il juge ce qui s'en écarte et ce qui y est conforme. Or, qu'est-ce que l'ordre, si ce n'est les rapports des moyens aux fins et des facultés aux fonctions, pour des fins de conservation? Mais ces

rapports sont précisément des causes finales; elles n'existent pas parce que nous les remarquons, mais nous les remarquons parce qu'elles existent. Nous les découvrons, mais nous ne les créons pas, et nous prenons toujours hors de nous les objets de nos pensées comme les matériaux de nos besoins. Un homme sans doute peut faire une application fausse ou hasardée d'un principe vrai en lui-même, et se croire, sans motif suffisant, la fin d'un rapport quelconque entre les êtres : ainsi un aveugle, qui assisteroit à un concert, pourroit se croire seul spectateur, et s'imaginer que le concert ne se donne que pour lui. Mais le genre humain tout entier n'a pas pu s'égarer sur le principe. Il a dû croire qu'une intelligence avoit tout disposé dans l'univers pour des fins prévues et déterminées, puisque l'intelligence de l'homme n'est que la connoissance de ces fins, et sa propre industrie, l'art de mettre en œuvre cette connoissance, et que s'il n'y avoit que du hasard dans la disposition de l'univers, l'intelligence de l'homme et son industrie ne seroient rien, ou plutôt ne seroient pas. Le savant qui cherche à résoudre un problême de géométrie, l'artiste qui cherche un nouveau procédé dans son art,

ne cherchent l'un et l'autre qu'à deviner un secret que le grand fabricateur des mondes a jusque-là dérobé à la connoissance des hommes. Quelquefois leurs efforts les conduisent à une impossibilité démontrée. Alors ils s'arrêtent, ils reculent devant les bornes que l'intelligence suprême s'est imposées à elle-même, et ils essaient une autre route. Mais cette solution *négative* prouve également l'ordre universel et l'éternelle intelligence; et s'il n'y avoit que du hasard dans les rapports des êtres, il n'y auroit ni possibilité prévue, ni impossibilité démontrée.

On pense bien que ceux qui rejettent de la contemplation de l'univers toutes les considérations tirées des causes finales ou de la correspondance des facultés et des fonctions, des moyens et des fins, sont bien plus loin encore d'admettre que l'homme soit la cause finale ou une des causes finales de l'univers, c'est-à-dire que l'univers ait été créé pour être la demeure de l'homme, et servir, non à son amusement, car l'homme n'est pas sur la terre pour s'amuser, mais à ses besoins et à son utilité.

L'opinion que l'univers a été fait pour l'homme n'a rien qui étonne une haute philosophie, puisqu'elle nous enseigne que l'univers matériel, avec

tout ce qu'il renferme, n'est que le moindre des dons que le Créateur ait faits à l'homme; mais elle paroît le comble de la démence et de l'orgueil à la philosophie des sens, qui, ne voyant dans l'univers que des *masses* organisées ou inorganisées, et ne comparant que des poids et des volumes, s'indigne que des atomes qui ne vivent qu'un jour, des animaux qui, l'un portant l'autre, ne pèsent pas cent cinquante livres, osent croire faits pour eux un globe qui a neuf mille lieues de circonférence, et des cieux qui ont des mille millions de diamètre, un univers enfin, dont la durée et l'étendue n'ont de bornes que celles du temps et de l'espace.

Cette philosophie ne sait pas que si l'humilité a été recommandée à l'individu, la plus haute estime de soi-même, que dis-je? l'orgueil de la domination sur tout ce qui, dans ce monde, n'est pas l'homme, a été permis ou même prescrit à l'espèce. Or, c'est l'espèce toute entière, c'est le genre humain avec ses générations passées, présentes et futures, qui est la cause finale de l'univers matériel, et non l'individu; et certes, si l'on peut appeler l'individu un atome, ce seroit abuser étrangement de cette expression que de l'appliquer au genre humain, dont l'ac-

croissement et la durée sont indéfinis, ou du moins à l'accroissement et à la durée duquel on ne peut assigner d'autres limites que l'étendue de la terre et la durée du monde.

Ce n'est cependant pas par leur importance physique, que les hommes ont pu se regarder comme la cause finale de l'univers matériel; pour se convaincre de leur infériorité sous ce rapport, ils n'ont pas besoin de comparer leur masse à celle du globe terrestre, il leur suffit de se comparer avec les arbres ou les grands animaux.

C'est donc uniquement par l'intelligence que l'homme est le maître de l'univers physique, et qu'il est supérieur à tous les objets matériels. « Toute notre dignité, dit Pascal, consiste dans » la pensée; *c'est de là qu'il faut nous relever,* » et non de l'espace ou de la durée. »

Ainsi, ce n'est pas parce que l'homme habite la terre, et qu'il se nourrit de ses productions, que la terre lui appartient; car les animaux vivent aussi de la terre et de ses fruits, mais parce qu'il la cultive par son intelligence, c'est-à-dire, parce qu'il y multiplie tout ce qui lui est utile ou agréable; qu'il y détruit ou y corrige tout ce qui lui est nuisible ou seulement incommode,

et qu'il force, par sa volonté puissante, tout ce qui est sur la terre, minéraux, végétaux, animaux même, à la cultiver pour lui et sous sa direction.

Ce n'est pas parce que l'homme ressent les influences des cieux ou qu'il est éclairé de leur lumière, qu'il peut croire que les cieux sont faits pour lui; car les animaux jouissent aussi de la lumière des cieux et en éprouvent l'influence, mais parce qu'il les connoît, qu'ils lui servent à cultiver, mesurer, parcourir son domaine, à régler ses travaux, à retrouver les époques passées, à connoître même à l'avance les révolutions des temps; et, dans ce sens encore, on peut dire que les *cieux instruisent la terre*.

En vain diroit-on que les corps célestes sont à une distance infinie de l'homme; qu'importe qu'ils soient éloignés de ses yeux, s'il les en rapproche au moyen des instrumens que son intelligence a inventés pour suppléer à la foiblesse de ses organes, et qui sont de nouveaux organes qu'elle s'est donnés, et en quelque sorte plus parfaits que ses organes naturels? Ce mur de vingt pieds d'épaisseur, dont je suis séparé par un fossé profond, ou par une hau-

teur inaccessible, je voudrois en vain le détruire; je ne peux pas même l'atteindre, et quand je le pourrois, je briserois mes mains, si avec mes seules mains j'entreprenois de le renverser. Mais que j'appelle à mon secours les arts, ces autres forces de mon intelligence, ou plutôt ses autres organes, la chimie, la métallurgie, la mécanique; que je mette dans un tube de bronze quelques livres de fer sur quelques onces de poudre, et je raserai jusqu'aux fondemens cet édifice en bien moins de temps qu'il n'en a fallu pour l'élever. Que sont pour l'intelligence cent mille, un million, mille millions de lieues, qui nous séparent des corps célestes, lorsque la pensée peut énoncer toutes ces distances avec quelques lettres, les calculer avec quelques chiffres, et les franchir en un instant? S'il étoit sur la terre d'autres créatures intelligentes que l'homme, la terre seroit faite pour elles comme pour nous. Si les planètes, comme on le suppose gratuitement, étoient habitées par une race intelligente, celle-ci partageroit avec la nôtre l'empire de l'univers. Comme nous, elle se serviroit de ce qu'elle connoîtroit du monde matériel, ou elle pourroit se servir de ce qu'elle pourroit en connoître, et elle auroit son uni-

vers, comme nous avons le nôtre. Mais cette opinion sur les planètes habitées n'est qu'un rêve qui peut être vrai ou faux, et elle ne mérite pas même le nom d'hypothèse, puisque jamais, sans doute, elle ne peut devenir pour nous une vérité ni une erreur.

L'univers est donc fait pour l'homme, puisque l'homme, comme être intelligent, se sert de la terre, et que les cieux lui *servent;* et si la véritable grandeur de l'homme consiste dans le développement de son intelligence, si la science de l'astronomie est un des plus beaux et des plus vastes développemens de cette intelligence, les corps célestes, dont la connoissance et les mouvemens sont l'objet de l'astronomie, servent donc à la grandeur de l'homme, comme la terre sert à ses besoins.

L'homme est donc supérieur à l'univers matériel, comme la pensée est supérieure au corps; l'esprit de l'homme est plus grand que l'univers, puisqu'il peut penser, nommer, calculer un univers *infiniment* plus grand que celui que nous habitons; et ces idées sur la supériorité de l'homme, comme être intelligent, nous les retrouvons dans Pascal, qu'on n'accusera pas d'exagérer la grandeur de l'homme. « L'homme,

» dit-il, n'est qu'un roseau, mais c'est un roseau
» pensant. Il ne faut pas que l'univers s'arme
» pour l'écraser; une vapeur, une goute d'eau
» suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'é-
» craseroit, l'homme seroit encore plus noble
» que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt;
» et cet avantage que l'univers a sur lui, l'uni-
» vers n'en sait rien.... Tous les corps, le firma-
» ment, les étoiles et tous les royaumes, ne va-
» lent pas le moindre des esprits, car il connoît
» tout cela et lui-même, et le corps, rien. »

On semble craindre que les considérations tirées des *causes finales* ne nuisent aux progrès des sciences physiques : nous avons déjà vu que Leibniz en jugeoit bien différemment, et qu'il pensoit que l'étude des causes finales servoit en physique, *même pour connoître les choses et pour les manier*.

Mais, si ces considérations n'ont pas empêché Pascal et Newton de faire ces belles et fécondes découvertes de physique qui ont immortalisé leurs noms, pourquoi empêcheroient-elles nos savans de glaner après eux dans le champ de la science? Les hommes seront-ils moins disposés à étudier le mécanisme de l'univers, parce qu'ils croiront que l'univers ma-

tériel appartient à leur espèce, ou moins curieux de connoître ce vaste domaine, parce qu'ils en ont la possession? Qu'y a-t-il au fond dans l'opinion des *causes finales*, qui empêche d'observer des propriétés, de calculer des mouvemens, d'évaluer des forces et des résistances, de découvrir des affinités, de produire des fermentations, d'étudier des instincts, de classer des genres et des espèces? et comment trouveroit-on dans l'opinion contraire, celle qui fait de l'homme un vil atome que le hasard a jeté dans un coin de l'univers pour y végéter et y finir, des motifs plus pressans d'étudier les propriétés de la nature, ou de plus grandes facilités pour les découvrir?

Concluons. Tout, dans l'univers, annonce, prouve dessein, intention, intelligence. Nous ne faisons, par nos découvertes successives dans les arts, qu'écarter tous les jours davantage le voile qui couvre ce vaste tableau; et toutes les fois que nous nous servons, pour nos besoins, de quelque objet nouveau, ou, sous un nouveau rapport, d'un objet déjà connu, nous ne faisons que découvrir une nouvelle cause finale, et fortifier, par de nouvelles preuves, l'opinion générale, que l'univers matériel et tout ce qu'il

renferme appartient à l'espèce humaine et est fait pour son usage.

Il n'y a donc, dans l'univers, pas plus de hasard qu'il n'y a de destin. « Il ne tombe » pas un seul cheveu de la tête, dit le suprême » législateur, sans la permission de Dieu, » parce que tout ce qui arrive, et même la chute d'un cheveu, a sa raison dans les lois générales qui régissent l'univers. « Le hasard, dit Leib- » niz, n'est que l'ignorance des causes physi- » ques, » et l'on peut dire aussi que ce qu'on appelle destin n'est que l'ignorance des causes morales.

L'auteur des *Rapports du physique et du moral* a la modestie de ne pas vouloir, dit-il, « résoudre des problêmes insolubles, » et il se contente d'en proposer. Mais il pense « qu'il » est temps de sentir enfin le vide d'une doc- » trine qui ne rend véritablement raison de » rien, précisément parce que, d'un seul mot, » (Dieu sans doute), elle s'imagine rendre rai- » son de tout. » Avec le mot *Dieu*, on ne rend, en physique, raison de rien de particulier, et jamais, que je sache, aucun physicien ne s'en est servi pour expliquer les phénomènes ou faits particuliers. Sans le mot *Dieu*, on ne rend rai-

son de rien de général, et ce philosophe, qui substitue à ce mot ceux de nature, de matière, d'énergie, de hasard, de molécules organiques ou inorganiques, et qui s'imagine avec ces mots rendre raison de tout, croiroit-il sérieusement donner une raison satisfaisante des faits généraux ou mêmes particuliers, pour ceux qui ne se paient pas de mots?

CHAPITRE XII.

DE L'HOMME OU DE LA CAUSE SECONDE.

COMME il n'y a qu'une cause première de l'univers, et que cette cause est Dieu, il n'y a sur la terre, à proprement parler, qu'une cause seconde, qui est l'homme, parce que *cause,* suivant la force de cette expression, désignant un être qui agit par lui-même, avec volonté de produire, et connoissance des moyens qu'il emploie pour produire, et des effets qu'il produit, ne peut s'entendre que d'un être intelligent, en qui seul est la volonté et la connoissance, et de là vient que l'homme n'est coupable que du mal dont il est la *cause,* et qu'il n'est pas puni pour celui dont il n'est que l'*occasion,* et qu'il a fait sans connoissance et sans volonté.

Tous les agens matériels, même les plus puissans, l'air, le feu, la lumière, la terre, que l'on appelle assez souvent des causes secondes, ne sont réellement que des moyens ou des in-

strumens, c'est-à-dire, des substances dépourvues de connoissance et de volonté, qui servent, en vertu des lois générales du Créateur, à la conservation de l'univers, ou que l'industrie de l'homme emploie aussi à reproduire et à conserver des êtres particuliers, moyens qui sont par eux-mêmes indifférens à l'effet qu'ils produisent, et qui, abandonnés à leur propre activité, ou faussement dirigés, pourroient détruire au lieu de conserver.

L'homme, en effet, dispose, en créature intelligente, et comme premier ministre de la cause première, de tous les agens qu'elle a créés pour la conservation de son ouvrage, et fait aux circonstances particulières l'application des lois générales. Ainsi, il se sert, pour ses divers besoins, des influences de l'air, il maîtrise l'action du feu, dirige la fécondité naturelle de la terre; il produit la lumière, reproduit les plantes, multiplie les animaux; la mer, les vents, le soleil, les astres, tous ces grands corps, ces moyens puissans, qui semblent hors de son domaine, et qui sont indépendans de sa volonté, il s'en sert aussi, comme de tous les autres agens physiques, pour mesurer le temps, parcourir le globe, échauffer son corps, hâter la fécondité

croissement et la durée sont indéfinis, ou du moins à l'accroissement et à la durée duquel on ne peut assigner d'autres limites que l'étendue de la terre et la durée du monde.

Ce n'est cependant pas par leur importance physique, que les hommes ont pu se regarder comme la cause finale de l'univers matériel; pour se convaincre de leur infériorité sous ce rapport, ils n'ont pas besoin de comparer leur masse à celle du globe terrestre, il leur suffit de se comparer avec les arbres ou les grands animaux.

C'est donc uniquement par l'intelligence que l'homme est le maître de l'univers physique, et qu'il est supérieur à tous les objets matériels. « Toute notre dignité, dit Pascal, consiste dans » la pensée; *c'est de là qu'il faut nous relever,* » et non de l'espace ou de la durée. »

Ainsi, ce n'est pas parce que l'homme habite la terre, et qu'il se nourrit de ses productions, que la terre lui appartient; car les animaux vivent aussi de la terre et de ses fruits, mais parce qu'il la cultive par son intelligence, c'est-à-dire, parce qu'il y multiplie tout ce qui lui est utile ou agréable; qu'il y détruit ou y corrige tout ce qui lui est nuisible ou seulement incommode,

et qu'il force, par sa volonté puissante, tout ce qui est sur la terre, minéraux, végétaux, animaux même, à la cultiver pour lui et sous sa direction.

Ce n'est pas parce que l'homme ressent les influences des cieux ou qu'il est éclairé de leur lumière, qu'il peut croire que les cieux sont faits pour lui; car les animaux jouissent aussi de la lumière des cieux et en éprouvent l'influence, mais parce qu'il les connoît, qu'ils lui servent à cultiver, mesurer, parcourir son domaine, à régler ses travaux, à retrouver les époques passées, à connoître même à l'avance les révolutions des temps; et, dans ce sens encore, on peut dire que les *cieux instruisent la terre*.

En vain diroit-on que les corps célestes sont à une distance infinie de l'homme; qu'importe qu'ils soient éloignés de ses yeux, s'il les en rapproche au moyen des instrumens que son intelligence a inventés pour suppléer à la foiblesse de ses organes, et qui sont de nouveaux organes qu'elle s'est donnés, et en quelque sorte plus parfaits que ses organes naturels? Ce mur de vingt pieds d'épaisseur, dont je suis séparé par un fossé profond, ou par une hau-

teur inaccessible, je voudrois en vain le détruire; je ne peux pas même l'atteindre, et quand je le pourrois, je briserois mes mains, si avec mes seules mains j'entreprenois de le renverser. Mais que j'appelle à mon secours les arts, ces autres forces de mon intelligence, ou plutôt ses autres organes, la chimie, la métallurgie, la mécanique; que je mette dans un tube de bronze quelques livres de fer sur quelques onces de poudre, et je raserai jusqu'aux fondemens cet édifice en bien moins de temps qu'il n'en a fallu pour l'élever. Que sont pour l'intelligence cent mille, un million, mille millions de lieues, qui nous séparent des corps célestes, lorsque la pensée peut énoncer toutes ces distances avec quelques lettres, les calculer avec quelques chiffres, et les franchir en un instant? S'il étoit sur la terre d'autres créatures intelligentes que l'homme, la terre seroit faite pour elles comme pour nous. Si les planètes, comme on le suppose gratuitement, étoient habitées par une race intelligente, celle-ci partageroit avec la nôtre l'empire de l'univers. Comme nous, elle se serviroit de ce qu'elle connoîtroit du monde matériel, ou elle pourroit se servir de ce qu'elle pourroit en connoître, et elle auroit son uni-

vers, comme nous avons le nôtre. Mais cette opinion sur les planètes habitées n'est qu'un rêve qui peut être vrai ou faux, et elle ne mérite pas même le nom d'hypothèse, puisque jamais, sans doute, elle ne peut devenir pour nous une vérité ni une erreur.

L'univers est donc fait pour l'homme, puisque l'homme, comme être intelligent, se sert de la terre, et que les cieux lui *servent;* et si la véritable grandeur de l'homme consiste dans le développement de son intelligence, si la science de l'astronomie est un des plus beaux et des plus vastes développemens de cette intelligence, les corps célestes, dont la connoissance et les mouvemens sont l'objet de l'astronomie, servent donc à la grandeur de l'homme, comme la terre sert à ses besoins.

L'homme est donc supérieur à l'univers matériel, comme la pensée est supérieure au corps; l'esprit de l'homme est plus grand que l'univers, puisqu'il peut penser, nommer, calculer un univers *infiniment* plus grand que celui que nous habitons; et ces idées sur la supériorité de l'homme, comme être intelligent, nous les retrouvons dans Pascal, qu'on n'accusera pas d'exagérer la grandeur de l'homme. « L'homme,

Si la chaleur du soleil a développé primitivement les germes terrestres jusqu'à en faire des hommes et des animaux, cette même cause toujours subsistante, et qui agit inégalement sur les diverses parties du globe, doit y développer inégalement les êtres animés, et les *imprégner* d'une quantité de force vitale plus ou moins grande, selon qu'elle s'exerce avec plus ou moins d'intensité. L'ouvrage que j'ai cité reconnoît l'existence toujours subsistante de cette influence, en plus ou en moins, puisqu'il dit que les extrêmes du froid et du chaud ne sont pas favorables à l'accroissement des êtres animés; et toutefois il affirme que les animaux, et même les hommes, sont plus forts et plus développés là où cette influence des rayons solaires est certainement la plus foible.

Les hommes du Nord, dit-il, sont toujours plus grands et plus gros que ceux du Midi; les plus grands animaux marins, les oiseaux les plus forts, les baleines, les aigles, les condors, etc., se trouvent dans les mers du Groenland ou sur les sommets des montagnes les plus élevées, et où l'air est le plus froid; mais cependant il est certain qu'il se trouve un peuple de nains, les Lapons, à l'extrémité la plus septen-

trionale de l'Europe, et une peuplade de géans, ou du moins d'hommes de la plus haute stature et de la plus forte corpulence, les Patagons, à l'extrémité la plus méridionale de l'Amérique. Ces deux extrêmes de l'ancien et du nouveau continent sont-ils également chauds ou également froids? Pourquoi les hommes s'y sont-ils développés d'une manière si inégale? Si les extrêmes du froid et du chaud sont également contraires à l'accroissement des êtres animés, il devroit se trouver des nains sous la zone torride, comme il y en a près du pôle; ou, si les plus gros animaux se trouvent dans les climats les plus froids, on verroit des géans dans la Laponie, par la même raison qu'il y a des baleines dans les mers du Groenland, et qu'il y a eu des mammouths sur les côtes inhabitées de la mer Glaciale : car, dans ce système, tous les animaux, l'homme compris, ne sont que des individus de la même espèce originaire, et des modifications du même animal primitif; et cependant les nègres africains ne diffèrent pas, pour la force et la stature, des Européens, et même en Europe, les Napolitains sont d'une plus haute stature que les Suédois ou les Russes. Mais continuons nos citations.

L'auteur des *Rapports du physique et du moral de l'homme* donne aux mêmes opinions une enluminure plus philosophique; mais le long circuit qu'il fait faire à ses lecteurs les ramène au même résultat. On voit, dans les assertions d'un Lamétrie, par exemple, l'étourderie d'un homme qui n'a rien à perdre, et qui, pour ainsi dire, jette les extravagances à la tête de ses lecteurs, sans se mettre en peine de ce qu'ils en penseront; mais on sent, dans les *Rapports du physique*, les craintes d'un homme d'esprit qui, conduit à des opinions monstrueuses de physique par un système erroné de morale, les traverse avec précaution et comme un défilé dangereux, avoue son ignorance pour faire croire à ses lumières, doute pour mieux affirmer, fait un grand étalage de science pour éblouir le lecteur et échapper à son attention, à peu près comme un habile général qui, pour tromper l'ennemi, allume des feux dans son camp et se sauve dans l'obscurité.

Il commence par reconnoître (§. II *de la Vie animale*) que « les circonstances qui dé- » terminent l'organisation de la matière sont » couvertes pour nous d'épaisses ténèbres que

» vraisemblablement il nous est interdit de pé-
» nétrer. » Les efforts que l'on peut faire pour dissiper les ténèbres qui couvrent l'organisation primitive de la matière, fussent-ils suivis de quelque succès, seroient même sans résultat utile et positif, puisque l'auteur avoue, comme nous le verrons, *que les êtres organisés ne se forment plus maintenant sous nos yeux que par des moyens qui n'ont aucun rapport avec cette organisation directe* (c'est-à-dire spontanée) *de la matière*, et jusque-là, il ne paroît pas trop raisonnable de chercher ce que *vraisemblablement* on ne trouvera pas, et ce qu'il seroit même assez inutile de savoir, si l'on parvenoit à le découvrir. Mais, dans toute cette physique, on poursuit autre chose que des vérités physiques; c'est à l'idée morale de la cause première qu'on en veut, et les recherches prétendues savantes sur *les circonstances qui ont déterminé l'organisation de la matière*, ne sont qu'un voile qui cache l'opinion de l'éternité de la matière et de la spontanéité de ses mouvemens. Aussi, malgré les *épaisses ténèbres qui les couvrent*, et quoiqu'il nous soit vraisemblablement *interdit de les pénétrer*, l'auteur avance que « nous sommes dès aujourd'hui suffisam-

» ment fondés à regarder comme chimérique
» cette distinction que Buffon s'est efforcé d'é-
» tablir de la matière morte et de la matière
» vivante, ou des corpuscules inorganiques et
» des corpuscules organisés..... Car, dit-il plus
» loin, l'expérience nous apprend qu'il n'est
» aucune substance végétale qui, *placée dans*
» *des circonstances favorables*, ne donne nais-
» sance à des animalcules particuliers, dans
» lesquels la simple humidité suffit pour la
» transformer, et presque toujours à l'instant.
» Ici nous voyons avec évidence la nature
» qu'on appelle morte, liée par une chaîne non
» interrompue avec la nature vivante; nous
» voyons les élémens organiques se combiner
» pour produire différens corps organisés, et
» des produits de la végétation sortent la vie et
» le sentiment avec leurs principaux attributs.
» Ainsi donc, à moins qu'on ne suppose que
» la vie est répandue partout, et seulement dé-
» guisée par les circonstances extérieures des
» corps ou de leurs élémens, ce qui seroit éga-
» lement contraire à l'hypothèse, il faut néces-
» sairement avouer que, moyennant certaines
» conditions, la matière inanimée est capable
» de s'organiser, de vivre, de sentir;..... car

» les physiciens *semblent être en ce moment à*
» *la veille* de déterminer au moins une partie
» des changemens qu'éprouve la nature, en pas-
» sant de l'état organique à celui d'organisation
» végétale, et de la vie incomplète d'un arbre
» ou d'une plante à celle des animaux les plus
» parfaits...... Demanderoit-on si l'homme et
» les grands animaux, que nous ne voyons plus
» aujourd'hui se reproduire que par voie de gé-
» nération, ont pu, dans l'origine, être formés
» de la même manière que les plantes organi-
» sées, et des ébauches grossières d'animalcules?
» Nous l'ignorons absolument, et nous l'igno-
» rerons toujours..... Il est certain que les in-
» dividus de la race humaine, et les autres ani-
» maux les plus parfaits, et même les plantes
» d'un ordre supérieur, ne se forment plus
» maintenant sous nos yeux *que par des moyens*
» *qui n'ont aucun rapport avec cette organisa-*
» *tion directe de la matière inerte;* mais il ne
» s'ensuit point qu'ils ne puissent en être produits
» par d'autres voies, et qu'ils n'aient pu l'être
» originairement d'une manière analogue à celle
» qui maintient encore aujourd'hui toutes ces
» espèces d'animalcules ignorés. » Enfin, l'au-
teur, après avoir en quelque sorte donné à de-

viner sa dernière pensée, en la cachant dans plusieurs pages de conjectures scientifiques sur le *changement successif* des espèces primitives, sur les nombreuses modifications, *peut-être même sur les transformations importantes* que l'homme a pu subir; *sur les altérations essentielles* survenues dans l'organisation première de l'homme, *même depuis un court intervalle;* sur l'*ancienneté* de l'homme et la *nouveauté* de la dernière grande révolution du globe; sur les bouleversemens qu'il a éprouvés, circonstances d'où sont nées, dit-il, vraisemblablement des races toutes nouvelles, mieux appropriées à l'ordre nouveau des choses..... Après toutes ces conjectures, dis-je, et toutes ces *vraisemblances*, l'auteur, qui a tenu l'esprit du lecteur assez long-temps en suspens, forcé enfin de lâcher son secret, conclut avec embarras que, « si l'on part de ces données, les unes certaines, » les autres infiniment probables, *il ne paroît* » *plus si rigoureusement impossible* de rappro- » cher la première production des grands ani- » maux de celle des animalcules microscopi- » ques. » Certes, l'auteur, qui parloit en l'*an* 4 *de la république*, auroit pu exprimer hautement et clairement toute sa pensée, et l'on ne

peut attribuer qu'à un sentiment de pudeur et de défiance de ses propres systèmes la forme négative et timide qu'il a donnée à l'étrange assertion qui termine le long passage qu'on vient de lire.

Avant d'entrer dans une discussion plus approfondie, qu'il nous soit permis de rapprocher de ces tristes systèmes sur l'origine de l'homme les croyances immémoriales des peuples les plus voisins des évènemens et les plus éclairés en philosophie morale qui furent jamais, les Juifs et les chrétiens ; ces croyances, appuyées sur les monumens écrits les plus respectables, et dont on retrouve, à chaque pas, les traces dans les traditions les plus anciennes même des nations idolâtres. Ces croyances nous apprennent que l'intelligence suprême a voulu que l'homme fût, et l'homme a été, et a été formé à l'image et à la ressemblance de son Créateur, et capable de le connoître et de l'aimer. Au commencement, nous disent-elles, Dieu créa l'homme; il le créa mâle et femelle; il le bénit, et lui ordonna de *croître* et de *se multiplier*. Et effectivement nous voyons l'homme aussi ancien que la terre qu'il cultive; nous le voyons constamment reproduit par l'union des sexes; nous

voyons les effets de cette grande bénédiction donnée à la race humaine dans la croissance de chaque individu qui passe de l'état d'enfant à l'âge d'homme, et dans la *multiplication* de l'espèce qui passe de la société domestique à la société publique, sans que jamais aucun fait, venu à la connoissance des hommes, ait laissé soupçonner même la possibilité d'un mode différent d'existence et de reproduction. Aucune autre opération de la nature ne nous montre même avec plus d'évidence le rapport des moyens aux fins et l'intention bienfaisante d'une cause conservatrice. L'organisation physique de l'homme nous éclaire sur sa destination sociale, et dans le berceau de l'enfant qui vient de naître nous voyons le berceau de la société.

Les deux sexes, rapprochés par la pensée et la parole, avant de l'être par les affections, s'unissent : l'homme a commencé; la nature ne l'a pas jeté sur la terre comme un animal microscopique que sa petitesse expose à toutes les causes de destruction, et même avant qu'il fût elle avoit préparé un abri à sa foiblesse. Longtemps elle le tient renfermé dans le sein qui l'a conçu, afin de donner le temps aux organes de s'attendre les uns les autres, et de se former

chacun à leur tour pour se développer tous ensemble : admirable disposition qui mesure le temps de la gestation sur la force et le volume des organes, comme la durée de la vie est mesurée sur le temps de l'accroissement. Le fœtus, dans ce premier état, incapable encore de vivre par lui-même, puisque les moyens de la vie ne sont pas tous ou tout-à-fait formés, vit de la vie d'un autre, ou plutôt d'une autre vie, de la vie de celle qui doit lui donner le jour. Il respire l'air que respire sa mère, se nourrit de ses alimens; le sang de sa mère circule dans ses veines, il participe à ses mouvemens, et trop souvent ressent le contre-coup de ses passions; il vit en elle, comme elle vit en lui : union mystérieuse, qui n'est pour l'animal que le commencement de la vie, et qui est pour l'homme le principe de toute société, et le germe de toutes les affections et de tous les rapports.

En effet, lorsque cet être, encore invisible à tous les yeux, est parvenu au terme fixé à sa naissance, et lorsque les organes sont tous formés (car on peut remarquer que les enfans nés avant terme ont presque tous quelque organe imparfait), la mère et l'enfant se séparent l'un de l'autre; le lien qui les unissoit, même physi-

quement, se rompt, un lien moral le remplace, et de là vient que, partout où ce lien moral est affoibli, il n'y a plus même d'affections naturelles, et l'infanticide, quelquefois permis par les lois ou toléré par les mœurs, attend l'enfant sur le seuil même de la vie. Mais quand la nature abandonne l'enfant à lui-même après l'avoir produit, son autre nature et désormais la seule, la société, l'accueille pour lui conserver la vie, et plus encore pour former sa raison. La femme n'est plus seulement la femelle de son espèce, elle est la mère d'un homme. L'homme n'étoit que mari, il est père. Un nouvel ordre de choses, l'ordre moral, commence pour le *petit* de l'espèce humaine, et pour celui-là seul commence avec la parole, et avec la parole toute la société, *pouvoir* et protection du père, concours et *ministère* de la mère, dépendance et *sujétion* de l'enfant, auquel se rapportent, comme à leur centre, tous les exemples comme tous les travaux de l'un, toutes les leçons comme tous les soins de l'autre. *Tout se fait pour le plus foible, et rien par lui.* La société toute entière gît dans cette étroite enceinte, où je ne vois qu'un enfant qui souffre, une femme qui le nourrit, un homme qui le protège, peut-être quelques ani-

maux, symboles de la vie agricole, cet élément de toute société, qui le *réchauffent de leur haleine. Ne fût-ce que dans une étable*, tout est là, et dans le plus vaste empire, dans le monde entier, vous n'apercevrez ni d'autres *personnes*, ni d'autres rapports, ni une autre société....

Tous les faits relatifs à la reproduction de l'homme sont si constans, si universels, si inaltérables, que, même dès la plus haute antiquité, et aux époques de l'histoire qui se rapprochent le plus de l'origine de l'espèce humaine, la nature n'a pu déroger aux lois ordinaires de la génération des hommes sans produire une épouvante générale, et qu'un enfantement monstrueux, ou seulement déréglé, même dans les animaux, a été regardé comme un signe assuré de la colère céleste : preuve plus philosophique qu'on ne pense d'une opinion immémoriale, qui a sa raison dans un ordre des choses subsistant sans altération depuis l'origine des êtres. Tous les faits de la production physique de l'homme et de sa destination sociale se lient au fait primitif de la création de l'homme par une cause intelligente, à laquelle seule il appartenoit de coordonner, dans un si vaste ensemble et dans un ordre si parfait, la nature

et la société, le physique et le moral, de prendre de si haut des choses elles-mêmes si hautes, et de commencer les devoirs les plus généraux par les affections les plus intimes.

Mais quand nos livres sacrés nous disent que *Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance*, ils renferment, sous la simplicité de cette expression, tout ce qu'il nous est permis de savoir du grand acte de la création. Là sont les bornes de notre connoissance, et lorsque la raison est assez forte pour ne pas les dépasser, elle se dit à elle-même que l'espèce humaine ne peut pas plus avoir d'idées de son origine, que l'homme ne peut en avoir de sa conception dans le sein de sa mère. Mais l'imagination, pour qui l'idée intellectuelle de *cause* est insaisissable, ou qui ne la saisit que par les *moyens* et les *effets*, demande comment et par quels moyens Dieu a créé l'homme, et, ne trouvant pas où se prendre dans les paroles des livres saints, elle croit ne pas les concevoir, et elle nie l'ouvrier, parce qu'elle ne voit que l'ouvrage, et qu'elle n'a pas vu les instrumens dont il s'est servi, et le *mode* de son opération.

Au contraire, dans la naissance spontanée de l'homme par l'énergie de la matière, soit

sous sa forme propre, soit sous celle de tout autre animal (car dans les passages que j'ai cités, on ne voit pas clairement quelle est sur ce point l'opinion des auteurs, ni même s'ils ont une opinion), l'imagination trouve la pâture qu'elle demande. Elle se *figure* un limon qui bouillonne aux rayons d'un soleil ardent, des corpuscules qui s'agitent, se rapprochent, s'agglomèrent, se développent, prennent la forme d'un embryon qui commence à poindre sur cette vase échauffée comme des vers sur des matières corrompues. Ceux qui pensent que l'homme a été primitivement un animal d'une autre espèce se *figurent*, sans doute, un têtard qui croît, qui s'étend, qui devient insecte ou reptile. Ils voient des anneaux qui se déroulent, des antennes qui s'alongent, se transforment peu à peu en bras et en jambes. L'imagination se *figure* aisément tout cela, et l'on peut assurer que nos adversaires n'y voient pas autre chose, et qu'ils ne font que revêtir de grands mots de fort petites *images*. Mais la raison sévère vient à son tour, et lorsqu'elle veut appliquer des notions distinctes à ces représentations fantastiques, elle n'y trouve plus que les rêves incohérens d'un cerveau malade. L'écume de

la terre, échauffée aux rayons du soleil, a produit l'homme, je le veux; mais ce chef-d'œuvre de la matière est-il sorti du premier jet de ses fourneaux? Non, nous dit le nouveau Dictionnaire d'histoire naturelle. « Sans doute on vit » paroître des ébauches informes, des êtres im» parfaits, que la main de la nature perfec» tionna lentement en les imprégnant d'une » plus grande quantité de vie. » « Ici, dit » Lamétrie, l'œsophage manquoit; là, l'esto» mac, le ventre ou les intestins : car qu'on ne » croie pas que les premiers hommes soient ve» nus au monde grands comme père et mère, » et fort en état de procréer leurs semblables! » La nature ou la matière a donc long-temps essayé, tâtonné, ébauché avant de produire l'homme. Mais la raison ne peut s'accommoder de cette supposition, à laquelle l'imagination se prête avec tant de complaisance. La nature a pu ébaucher les Alpes, et elle ne peut commencer un corps organisé sans le finir, parce que les Alpes, comme tout corps inorganique, ne se sont accrues que par *juxta-position* de nouvelles parties ajoutées aux premières par l'effet d'une cause externe, comme seroient les courans de la mer ou les attérissemens d'un

fleuve, et que toutes ces parties, rapprochées et non réunies, n'ont entre elles aucun rapport nécessaire, puisque les Alpes ne seroient pas moins les Alpes, quand elles auroient quelques mille toises de moins en hauteur ou en circuit. Mais un corps organisé et animé, dans lequel la vie résulte du jeu simultané et du rapport mutuel des organes, qui, une fois formés, s'accroissent par *intus-susception*, c'est-à-dire, par une action intérieure qui développe les organes et en étend le volume sans en augmenter le nombre, un tel être périt tout entier ou plutôt ne sauroit vivre, s'il n'est qu'ébauché. L'ébauche née aujourd'hni ne pourroit vivre jusqu'à demain pour attendre le complément nécessaire de ses organes, et l'ouvrage seroit toujours à recommencer.

Ainsi, à moins de supposer que l'homme, soit sous sa forme propre, soit sous la forme d'un animal, ait crû en une seule nuit, comme un champignon, la raison ne peut admettre qu'une ébauche d'homme ou d'animal, un estomac sans œsophage, des poumons sans intestins, des nerfs sans muscles, un cerveau sans ventre ou sans veines, aient pu, en attendant leur complément nécessaire, résister au double

principe de décomposition qui résultoit de l'humidité d'une terre abreuvée d'eau, ou de la chaleur d'un soleil brûlant : car il faut remarquer que, même dans les exemples que la nature nous fournit de cette incubation solaire pour des poissons ou des reptiles, l'embryon, renfermé sous une enveloppe solide ou gélatineuse, qui fait l'office de sein maternel, nage comme le fœtus humain dans un fluide qui intercepte l'humidité de la terre, ou amortit les feux du soleil.

En vain les partisans de ces étranges systèmes ont recours à l'hypothèse *d'une plus grande quantité de vie*, dont l'énergie de la matière *imprègne* successivement les ébauches, pour les amener toutes à l'état parfait de vitalité; la raison n'admet pas la vie comme quelque chose de distinct de l'être qui vit, et l'imagination elle-même ne sauroit se la représenter comme une liqueur que la nature tient en réserve, et qu'elle verse à dose plus forte ou plus foible, selon les besoins et la capacité de l'animal qui la reçoit.

La vie, je le répète, n'est point séparée de l'être qui vit, puisque la vie n'est que la durée de l'être par le jeu de ses organes : la vie est le

temps de l'être animé, et le temps n'est que la succession des êtres, et il ne seroit plus, si les êtres cessoient d'exister. L'animal n'a pas des organes mieux formés, parce qu'il a reçu de la nature une plus grande quantité de vie; mais sa vie a plus de durée, et il l'exerce avec plus de facilité à mesure qu'il est mieux organisé. La vie est absolue; sa force et sa durée sont relatives. Un être ne vit pas plus qu'un autre; mais il vit mieux et plus long-temps, s'il est plus fortement organisé, parce que la force est l'exercice de la vie, comme la durée en est la mesure. Un être vit ou ne vit pas, il n'y a pas de milieu : la vie ne se pèse pas comme un solide, elle ne se *numère* pas comme une quantité; elle se prolonge comme un espace : le chou que je coupe d'un coup de serpe n'a pas plus de vie qu'un chêne que je n'abats qu'à coups répétés de hache; c'est moi qui ai moins de force, puisqu'un agent qui auroit relativement au chêne la force que j'ai relativement au chou, tel, par exemple, qu'un ouragan ou la foudre, déracineroit l'arbre en aussi peu de temps que j'en mets à arracher la plante. Un coup de gaule qui tue un serpent ne sauroit tuer un bœuf; mais le bœuf ne vivroit pas avec la

petite quantité d'air qui suffit à un reptile.

Mais enfin cet homme ébauché que la nature n'achevera peut-être qu'après des siècles, il est né, il faut qu'il vive, et qu'il reçoive de dehors une nourriture qu'il ne peut pas lui-même se procurer : « car, dit très-bien La» métrie, ne croyez pas que les premiers hommes » soient venus au monde grands comme père » et mère.... Ne croyez pas surtout que le pre» mier né ait trouvé un ruisseau de lait tout » prêt pour sa subsistance. Les autres animaux, » émus de compassion à l'espèce de l'*embarras* » où il se trouvoit, ont bien voulu prendre » soin de l'allaiter : il faut cependant que la » terre ait servi d'*utérus* à l'homme, qu'elle ait » ouvert son sein aux germes humains, déjà » préparés, pour que ce superbe animal ait pu » éclore. » Eh bien! tout cela est évident pour une imagination vive : elle se *figure* sans peine, que dis-je? elle *voit* un crocodile, ému de compassion, qui sort du fleuve pour réchauffer ce nouveau-né, et le défendre de la dent des autres animaux; elle voit une tigresse sensible qui accourt à ses gémissemens pour lui offrir sa mamelle. L'imagination se rappelle au besoin la louve de Rémus et de Romulus, et

elle pourroit faire, sur ce sujet touchant, un tableau ou une romance; mais la raison, pour qui l'histoire, même l'histoire romaine, n'est pas toujours une autorité, regarde le sort de l'espèce humaine comme bien hasardé, si le soin d'élever l'enfance de l'homme est confié à la tendre sollicitude des animaux; et puis comment y avoit-il de grands animaux, lorsqu'il n'y avoit pas encore d'hommes? Pourquoi la nature, cette ouvrière si sage, a-t-elle commencé par les êtres les moins parfaits? Vous voulez qu'il n'y eût pas encore d'hommes: je nie qu'il y eût des animaux; et quel moyen aurez-vous de combattre mon opinion ou d'établir la vôtre? Mais enfin, depuis qu'il existe des hommes sur la terre, ne peut-on alléguer un fait, un seul fait d'où l'on puisse inférer cette naissance spontanée de l'homme, ou quelque tradition qui en atteste le souvenir? N'y a-t-il plus d'humidité dans la terre? Le soleil a-t-il perdu toute sa chaleur? et cette chaleur, assez forte dans quelques climats pour changer la couleur de l'espèce humaine, ne l'est-elle plus assez pour le faire éclore? Ces germes humains, dont la terre étoit originairement l'*uterus*, se sont-ils entièrement dissipés, tan-

dis que les germes de toutes les plantes qui servent à la subsistance de l'homme s'y sont conservés? ou enfin, si la terre n'a plus assez d'humidité, ni le soleil assez de chaleur pour achever l'homme, n'en ont-ils plus assez pour l'ébaucher? et lorsque la chaleur du soleil fait éclore des œufs d'autruche et de crocodile, ne peut-elle produire sur les bords du Nil et sous la zone torride quelque embryon, et comme une ébauche informe de l'homme? A cela les auteurs du nouveau *Dictionnaire* répondent que « la terre, dans sa jeunesse, devoit avoir plus » de force et de vigueur végétatives qu'aujour- » d'hui, que nous la voyons épuisée de pro- » ductions. » Vous vous trompez, leur dit l'auteur des *Rapports*, « la jeunesse de la terre » est éternelle, et sa fécondité inépuisable. » Lamétrie prononcera entre eux : « La terre, » dit-il gravement, ne pond plus d'hommes, » parce qu'une vieille poule ne pond plus d'œufs, » et qu'une vieille femme ne fait plus d'en- » fans. » L'observation est péremptoire; il est seulement fâcheux, pour la solidité de ce raisonnement, que Lamétrie n'ait pas remarqué que si les vieilles poules ne pondent plus d'œufs, et les vieilles femmes ne font plus d'enfans,

la nature, aujourd'hui comme autrefois, fait naître de jeunes femmes et de jeunes poules. En vérité, ces systèmes, à force d'être philosophiques, ne seroient que bouffons, si le sujet étoit moins sérieux et les résultats moins déplorables.

Et que les physiciens, dont je veux parler, ne s'offensent pas que je rapproche leurs opinions de celles d'un écrivain universellement décrié : elles sont les mêmes au fond, et tout ce qui les distingue est que Lamétrie, en voulant particulariser son système ou le leur, je veux dire, en faire une application réelle et positive à des êtres existans, et alléguer des exemples pour le faire mieux comprendre, n'a pu dire que des choses ridicules, au lieu que nos savans, mieux avisés, n'ont garde de quitter les généralités où ils se renferment comme dans un nuage, et qu'ils se tiennent toujours dans le vague de la théorie, et au plus loin des applications; moyen infaillible d'imposer aux simples, et de donner une apparence de profondeur à ce qui n'est pas même superficiel. Ainsi, que Lamétrie dise crument que la terre *ne pond plus d'œufs*, ou que des auteurs plus récens disent que la *vigueur végétative de la*

et la société, le physique et le moral, de prendre de si haut des choses elles-mêmes si hautes, et de commencer les devoirs les plus généraux par les affections les plus intimes.

Mais quand nos livres sacrés nous disent que *Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance,* ils renferment, sous la simplicité de cette expression, tout ce qu'il nous est permis de savoir du grand acte de la création. Là sont les bornes de notre connoissance, et lorsque la raison est assez forte pour ne pas les dépasser, elle se dit à elle-même que l'espèce humaine ne peut pas plus avoir d'idées de son origine, que l'homme ne peut en avoir de sa conception dans le sein de sa mère. Mais l'imagination, pour qui l'idée intellectuelle de *cause* est insaisissable, ou qui ne la saisit que par les *moyens* et les *effets,* demande comment et par quels moyens Dieu a créé l'homme, et, ne trouvant pas où se prendre dans les paroles des livres saints, elle croit ne pas les concevoir, et elle nie l'ouvrier, parce qu'elle ne voit que l'ouvrage, et qu'elle n'a pas vu les instrumens dont il s'est servi, et le *mode* de son opération.

Au contraire, dans la naissance spontanée de l'homme par l'énergie de la matière, soit

sous sa forme propre, soit sous celle de tout autre animal (car dans les passages que j'ai cités, on ne voit pas clairement quelle est sur ce point l'opinion des auteurs, ni même s'ils ont une opinion), l'imagination trouve la pâture qu'elle demande. Elle se *figure* un limon qui bouillonne aux rayons d'un soleil ardent, des corpuscules qui s'agitent, se rapprochent, s'agglomèrent, se développent, prennent la forme d'un embryon qui commence à poindre sur cette vase échauffée comme des vers sur des matières corrompues. Ceux qui pensent que l'homme a été primitivement un animal d'une autre espèce se *figurent*, sans doute, un têtard qui croît, qui s'étend, qui devient insecte ou reptile. Ils voient des anneaux qui se déroulent, des antennes qui s'alongent, se transforment peu à peu en bras et en jambes. L'imagination se *figure* aisément tout cela, et l'on peut assurer que nos adversaires n'y voient pas autre chose, et qu'ils ne font que revêtir de grands mots de fort petites *images*. Mais la raison sévère vient à son tour, et lorsqu'elle veut appliquer des notions distinctes à ces représentations fantastiques, elle n'y trouve plus que les rêves incohérens d'un cerveau malade. L'écume de

tradiction manifeste. En effet, si l'homme est né primitivement de l'écume ou de la crasse de la terre abreuvée par les eaux, et fécondée par la chaleur du soleil, ou si d'abord, plante, insecte ou poisson, il est parvenu à la forme humaine par une longue suite de transformations, il y avoit donc primitivement, et antérieurement à toute production de l'homme, une terre, de l'eau, du feu, de la lumière, de l'air, des animaux, des plantes; il y avoit donc tous les élémens, même toutes les substances, l'homme excepté, qui existent encore sous nos yeux, et dans ces élémens et ces substances les mêmes qualités que nous y apercevons, puisque la *jeunesse de la terre est éternelle, et sa fécondité inépuisable.*

Mais si la nature d'alors étoit la nature d'aujourd'hui, si elle offroit les mêmes agens de production et de conservation, et dans ces agens les mêmes qualités de sec et d'humide, les mêmes propriétés de dissolution, d'absorption, d'évaporation, de combinaison, de fermentation, car il faut tout cela dans le système que je discute; s'il y avoit, même antérieurement à l'homme, des animaux et des plantes, sur quel fondement probable peut-on penser que l'es-

pèce humaine qui seule habite l'univers, que les autres espèces ne font que peupler, fût seule absente de son domaine? Ceux qui pensent, avec raison, que l'univers physique et tout ce qu'il contient est fait pour l'homme, loin d'admettre que les agens purement physiques aient pu, après des *myriades* de siècles, ébaucher l'homme, et enfin le produire par des combinaisons et des fermentations de leurs principes, trouveront, au contraire, dans l'existence de la nature matérielle, une *raison suffisante*, si elle n'est pas une preuve démonstrative, de l'existence simultanée de l'homme. Ils verront le propriétaire aussitôt que son habitation, et le maître aussitôt que le domaine. Ils ne voudront pas croire qu'il pût exister tant de merveilles lorsqu'il n'y avoit encore aucune intelligence qui pût les admirer, tant de bienfaits lorsqu'il n'y avoit aucune affection qui pût en jouir, tant de propriétés lorsqu'il n'y avoit aucune industrie qui pût les mettre en œuvre. Il est vrai que cette preuve morale, et qui n'en est que plus philosophique, ne sera pas admise par les partisans du système opposé, qui poussent la modestie jusqu'à ravaler l'espèce humaine au niveau, ou, peu s'en faut, au-dessous des autres

espèces : conséquens à leur principe, qui fait dériver toutes les qualités morales et même l'intelligence de la force, du volume, de la position des organes, et confond, à leur source, le physique et le moral, ils mesurent tous les êtres au pied et à la toise, et s'étonnent, s'offensent peut-être, que la nature étant si vaste, et l'homme si petit, nous voulions subordonner à un *point* l'immense étendue de la terre et des cieux. Foibles philosophes! ils sont vains de leur esprit, et ils nient l'existence propre et la noble nature de l'intelligence; ils prêchent l'abjection à l'espèce, et réservent l'orgueil pour l'individu! Et ils ne savent pas que « tous les » corps, comme dit Pascal, le firmament, les » étoiles et tous les royaumes, ne valent pas le » moindre des esprits; car l'esprit connoît tout » cela, et le corps, rien. »

Je le répète, l'imagination, qui se fait à elle-même un monde fantastique qu'elle peuple et qu'elle anime à son gré, peut se représenter des productions fortuites par le mouvement spontané de la matière organique ou inorganique; mais la raison, qui ne connoît et ne peut concevoir que des réalités, ne sauroit admettre que le moindre atome se meuve sans impulsion, pas

plus que le rocher que j'aperçois de mes fenêtres, limite immémoriale des héritages, qui attendroit, l'éternité toute entière, que la main de l'homme ou un tremblement de terre vînt l'arracher de ses fondemens.

Mais il y a une réflexion générale à opposer à tous ces systèmes. Leurs auteurs se jettent dans une antiquité indéfinie; ils font le temps pour faire leurs êtres, et supposent, antérieurement à tous les êtres matériels, un temps qui n'est que la mesure de leur durée. « Mais, leur » dit M. Haüy, dans son *Traité de minéralogie*, c'est un fait dont plusieurs géologues » très-célèbres s'accordent aujourd'hui à reconnoître l'existence, que nos continens sont » d'une date peu ancienne, et l'on a recours » sans fondement, pour expliquer leur formation, à des causes qui auroient agi pendant » une série de siècles capable d'effrayer l'imagination (1). »

(1) Le plus célèbre de nos naturalistes, M. Cuvier, a mis cette thèse hors de dispute. Voyez, dans le *Discours préliminaire* de son grand ouvrage sur les animaux fossiles, les preuves que ce savant donne de la nouveauté de nos continens, et de la révolution récente du globe.

Certes, c'est une étrange présomption ou une inconcevable fureur de détruire, que de raisonner sur une hypothèse que contredisent les croyances morales des peuples les plus éclairés, et qui est combattue par le sentiment des physiciens les plus habiles; et il semble qu'il faudroit au moins l'accord parfaitement unanime de tous les savans en physique, pour attaquer, avec quelque apparence de raison, les opinions universelles de morale.

Les défenseurs de ce système, pour rendre probable la naissance spontanée de l'homme par l'énergie de la matière, supposent, comme démontrée, la production spontanée des animalcules aperçus au microscope, et alors, dit l'auteur des *Rapports*, « il ne paroît plus si » rigoureusement impossible de rapprocher la » première production des grands animaux de » celle des animalcules microscopiques. D'un » autre côté, selon le même auteur, il est cer- » tain que les individus de la race humaine, » les autres animaux les plus parfaits, même » les plantes d'un ordre supérieur, ne se for- » ment plus maintenant sous nos yeux que par » des moyens qui n'ont aucun rapport avec » cette organisation directe de la nature inerte. »

Mais, pourroit-on lui dire : « Vous supposez
» que les animalcules naissent spontanément
» de la matière, c'est-à-dire *qu'au moyen de*
» *circonstances favorables*, ainsi que vous le
» dites adroitement, la farine devient ver, le
» vinaigre anguilles, même le corps humain
» insectes dans quelques maladies, et vous en
» concluez que les grands animaux, même les
» plantes d'un ordre supérieur, ont pu, dans
» l'état primitif des choses, naître de la même
» manière, et vous posez en principe un fait in-
» certain, pour n'en rien dire de plus, et vous
» en tirez une conséquence hasardée. Et moi,
» je ne suppose pas, mais j'affirme que l'homme,
» les grands animaux, les plantes d'un ordre
» supérieur, naissent les uns des autres par voie
» de génération et de germination, et j'en con-
» clus que les animalcules naissent de même,
» c'est-à-dire, les uns des autres, quel que soit
» le mode de reproduction, et j'ai pour principe
» un fait incontestable, et pour conséquence
» une analogie irrésistible. Vous ne trouvez
» pas rigoureusement impossible de rapprocher
» la première production de l'homme et des
» grands animaux de celle des animalcules
» microscopiques, et je trouve souverainement

» raisonnable de rapprocher la première pro-
» duction des animalcules microscopiques de la
» production actuelle de l'homme et des grands
» animaux. Qu'importe que votre microscope
» n'ait pas pu saisir ou la différence des sexes
» ou leur union, et la production même des
» embryons? les bornes de votre instrument
» sont-elles les bornes de la nature? N'eût-on
» pas été fondé, avant l'invention des micros-
» copes, à regarder comme fabuleuse l'existence
» d'animaux mille fois plus petits qu'un ciron,
» et pouvons-nous affirmer que des yeux plus
» perçans que les nôtres, ou armés d'instru-
» mens plus parfaits, n'apercevroient pas un
» monde d'animaux plus petits encore? Si le
» germe d'un grand arbre n'est qu'un infini-
» ment petit comparé à l'arbre lui-même, le
» germe ou l'œuf d'un animalcule sera un in-
» finiment plus petit qui se dérobera à toutes
» les observations, et la divisibilité de la ma-
» tière à l'infini ne reçoit-elle pas ici sa plus
» juste, sa plus rigoureuse application? Si je
» n'aperçois, par aucun moyen, l'œuf d'où sort
» le plus petit insecte qu'on puisse imaginer,
» ma raison conçoit que cet œuf ayant deux
» bouts et quatre côtés, il peut y avoir encore

» des œufs beaucoup plus petits; et peut-être » cette idée de divisibilité indéfinie de la ma» tière, où nos sens trouvent sitôt des bornes, » et où notre raison ne sauroit en assigner, » n'a-t-elle d'autre objet que de nous faire com» prendre la possibilité de la reproduction des » êtres les plus petits par les mêmes voies que » celles qui assurent sous nos yeux la repro» duction des plus grandes espèces. »

En un mot, tous les animaux, même dans les plus petites espèces, naissent sous nos yeux les uns des autres, quoique de manières différentes. Dans certaines espèces, les sexes sont distingués; dans d'autres espèces, ils sont réunis dans le même individu, quelquefois ils ne sont pas même aperçus, et l'animal se multiplie ou paroît se multiplier, comme certaines plantes, par boutures. Mais enfin, tous les animaux ovipares ou vivipares naissent les uns des autres, et l'analogie, cette raison universelle de jugement, « qui montre à l'intelligence ce que le » corps ne peut sentir, » disent eux-mêmes les auteurs du *Nouveau Dictionnaire*, raison plus puissante encore lorsqu'il s'agit des ouvrages de la nature, dont la devise est, selon M. Haüy, « économie et simplicité dans les moyens, ri-

» chesse et variété dans les effets; » l'analogie plus sûre, sinon que l'observation, au moins que l'observateur, autorise la raison à rejeter du plan de la nature toutes ces naissances spontanées par les seules forces de la matière. Il est même digne de remarque que le célèbre physicien que je viens de citer a fait au règne minéral l'application la plus heureuse de son principe sur l'*économie* et la *simplicité* des moyens qu'emploie la nature, puisqu'il a démontré que, dans la cristallisation des substances, elle donnoit constamment dans chaque espèce aux cristaux les plus petits, et qu'on peut appeler aussi microscopiques, la même forme qu'aux plus grands, et les composoit tous, dans chaque genre, d'élémens *solides* semblables, qui en sont comme le germe, et qui constituent pour ces corps une forme semblable de génération. Dans le règne végétal, les espèces les plus petites sont *similaires* avec les plus grandes. Un arbuste, une fleur a ses racines, sa tige, ses feuilles, ses fruits ou ses graines, comme le chêne ou le noyer. Elle naît, croît et se conserve par les mêmes moyens : pourquoi la matière se seroit-elle écartée, dans le seul règne animal, de son économie et de sa simpli-

cité ordinaires; et tandis qu'elle fait naître les uns des autres, et venir d'un germe déposé dans le corps d'un animal et fécondé par un agent quelconque tous les animaux que nous pouvons apercevoir, pourquoi se seroit-elle, sans nécessité, réservé la formation directe d'un ordre d'animaux qui se dérobent à nos yeux, et auroit-elle ainsi compliqué sa marche sans accroître ses résultats?

En vain l'auteur des Rapports nous promet *une suite des belles expériences* sur la *génération spontanée* des animaux, désavouée jusqu'à nos jours par une saine physique; ces expériences, qu'il est toujours utile d'annoncer (sauf à ne plus parler du résultat, s'il n'est pas satisfaisant), sont toujours et nécessairement incomplètes, parce qu'il n'est au pouvoir d'aucune industrie humaine de soustraire la matière en infusion ou en dissolution à l'influence de l'air, véhicule de beaucoup de germes, de manière à être assuré qu'elle n'en contienne aucun, précédemment à l'expérience, que l'action de l'air ou de tout autre agent puisse développer après qu'elle est faite. Et, par exemple, il est probable que les vers de farine existent en œuf dans le grain de blé, où leur extrême petitesse les

conserve entiers sous la pression de la meule, et qu'elle peut encore les conserver dans la farine, malgré la fermentation de la pâte ou même la cuisson du pain. On a même une preuve ou une présomption de l'indestructibilité des germes dans ce qui arrive aux graines céréales ou légumineuses, qui, quoique rongées par les insectes au point de ne plus offrir que l'enveloppe, ne laissent pas de lever une fois qu'elles sont semées; et l'on peut croire que les germes ou les œufs, encore plus petits, des animaux microscopiques, peuvent échapper à des causes de destruction encore plus puissantes.

Il n'est pas inutile d'observer que, malgré le grand rôle qu'on fait jouer aux animalcules *infusoires* pour pouvoir en conclure la production semblable des plus grands animaux à l'origine des choses, les animalcules qu'on avoit cru apercevoir là où ils devroient naturellement se trouver pour produire l'homme, et sur lesquels on avoit élevé tant de systèmes, ont perdu tout crédit dans la physiologie moderne; et certes, quelque importance qu'attachent nos savans à ce monde microscopique, il est difficile de penser que la nature, qu'ils font si bonne

et si sage, ait réservé ses vérités les plus hautes pour le microscope, et qu'elle ne montre à nos yeux que des illusions.

Quoi qu'il en soit, si les hommes et les grands animaux, venus primitivement, comme les animalcules microscopiques, de la matière en fermentation, ne se produisent aujourd'hui que par voie de génération, comment s'est opéré ce prodigieux changement? Si la génération n'est pas entrée dans le plan primitif de la nature, comment est-elle devenue, dans son plan secondaire, le moyen unique et constant de perpétuer les espèces? Ces germes animaux, dont la terre alors étoit l'*utérus*, et que fécondoit la chaleur du soleil, comment se trouvent-ils aujourd'hui dans le corps des animaux, et sont-ils fécondés par des moyens qui n'ont aucun rapport avec les moyens primitifs? Quand la matière avoit au commencement des moyens *directs* de produire l'homme et les grands animaux, pourquoi a-t-elle surchargé cette opération si simple des laborieux mystères de la différence des sexes, de leur union, de la fécondation, de la génération, de l'enfantement, de l'incubation? Les sexes sont-ils aussi dans les plantes, comme dans les animaux, une arrière-

pensée de la *nature*, et comme une *variante* de son grand ouvrage? On trouve à de grandes profondeurs des dépouilles d'animaux monstrueux, terrestres ou marins, dont l'espèce a disparu. Pourquoi leurs germes ne se trouvent-ils plus dans l'*utérus* de la terre, *dont la jeunessse est éternelle* et *la fécondité inépuisable*? Et ne seroit-ce pas plutôt que la reproduction de l'espèce ayant toujours été confiée aux individus, l'espèce a fini, parce que les individus ont péri par quelque cause qui nous est inconnue? A moins qu'on ne suppose, avec le nouveau *Dictionnaire d'Histoire naturelle*, que ces grands animaux, ayant accompli la tendance qui les entraîne tous vers le dernier degré et le plus parfait de l'animalité *par une sorte de gravitation vitale*, sont devenus l'espèce humaine des contrées qu'ils habitoient.

Mais si, la génération n'étoit pas dans le premier plan de la nature, la paternité, la filiation, n'y étoient pas davantage. La société, qui n'est que le développement de l'une et de l'autre, n'y étoit pas non plus : la société même domestique est donc purement factice et adventive, et J.-J. Rousseau a eu raison de dire que la société n'est pas dans la nature..... Il fut donc

un temps où l'homme étoit aussi étranger à l'homme qu'un arbre, dans une forêt, à l'arbre qui s'élève auprès de lui. Il n'y avoit entre eux ni rapports ni affections. Comme les hommes de *Deucalion* et de *Pyrrha*, nés de la terre, ils en avoient l'insensibilité, et la philosophie, ramenée aux extravagances de la fable, put dire comme elle : *Inde homines nati, durum genus.*

Ce qu'il y a de plus étrange dans ces systèmes, c'est l'expression abstraite et le jargon métaphysique dont on les revêt, pour couvrir le ridicule des idées par le faste des mots. Je pourrois renvoyer le lecteur à un passage déjà cité au commencement de ce chapitre; je préfère le répéter ici.

« Tous les animaux, toutes les plantes, ne » sont que des modifications d'un animal, d'un » végétal originaire. Le règne animal n'est en » quelque sorte qu'un animal unique, mais » varié et composé d'une multitude d'indivi» dus tous dépendans de la même origine. — » Les êtres les plus imparfaits aspirent à une » nature plus parfaite. — C'est pourquoi les es» pèces remontent sans cesse à la chaîne des » êtres par une sorte de gravitation vitale. — » Les animaux tendent tous à l'homme, les » végétaux aspirent tous à l'animalité, les mi-

» néraux cherchent à se rapprocher du végé-
» tal. Notre monde est une sorte de grand
» polypier, dont les êtres vivans sont les ani-
» malcules, et nous sommes des espèces de pa-
» rasites, de cirons, de même que nous voyons
» une foule de pucerons de lichens, de mous-
» ses et d'autres races, qui vivent aux dépens
» des arbres. »

Ce qui paroît avoir mis ces naturalistes sur la voie d'une idée aussi extraordinaire que celle d'un grand animal, prototype de tous les animaux, d'un grand végétal, prototype de tous les végétaux, est qu'ils ont observé des organes ou plutôt des facultés semblables pour l'assimilation des substances, la digestion, la sécrétion, la circulation, même la reproduction, dans les grands animaux et dans les plus petits, ainsi que dans les végétaux. Mais il suffit d'une réflexion tout-à-fait naturelle pour expliquer ce phénomène et faire disparoître les conséquences qu'on en a voulu tirer. C'est que tous les animaux, grands et petits, et même tous les végétaux, formés des mêmes élémens, vivant sur le même sol, plongés dans les mêmes *milieux*, respirant le même air, animés par le même calorique, éclairés de la même lumière,

soumis aux mêmes influences de la part des mêmes agens, logés, en un mot, dans la même habitation, et assis, pour ainsi dire, à la même table, ont dû nécessairement être pourvus d'organes semblables, pour exécuter des fonctions semblables sur un sujet semblable, pour respirer, voir, manger, digérer, se mouvoir, etc. On ne peut pas plus conclure de ces ressemblances générales dans l'animalité et la vitalité, la confusion originaire des espèces, qu'on ne peut conclure, dans chaque espèce, des caractères généraux qui sont communs à tous les individus, la confusion absolue de ces mêmes individus. Chaque espèce d'animaux pourra tout au plus être considérée comme un individu de l'animalité générale, comme chaque animal est un individu d'une espèce particulière. Cette distinction originaire et indestructible des espèces, des races, des individus, paroît être la volonté la plus constante de la nature, puisque, si elle souffre que quelques espèces différentes entre elles, mais rapprochées par des caractères essentiels, comme celles du cheval et de l'âne, s'unissent passagèrement, elle leur permet de produire un individu, et leur défend de former une nouvelle espèce. Cette distinc-

tion des espèces et leur fixité est, pour ainsi dire, un monument de la nature et le fait le plus authentique de son histoire; les espèces décrites par les plus anciens naturalistes se trouvent sous nos yeux avec leurs mêmes caractères. « Depuis long-temps, lit-on dans le Rapport » sur les collections d'histoire naturelle rapportées d'Egypte, on désiroit savoir si les espèces » changeoient de forme par la suite du temps... » Jamais on ne fut mieux à portée de décider » pour un grand nombre d'espèces remarquables et pour plusieurs milliers d'autres. Il » semble que la superstition des anciens Egyptiens eût été inspirée par la nature, dans la » vue de laisser un monument de son histoire... » On ne peut maîtriser les élans de son imagination, lorsqu'on voit encore conservé, avec » ses moindres os et ses moindres poils, et parfaitement reconnoissable, tel animal qui avoit, » il y a deux ou trois mille ans, dans Thèbes » ou dans Memphis, des prêtres et des autels. » La distinction des espèces est le fondement de l'étude des choses naturelles, et le seul fil qui puisse nous guider dans ce labyrinthe; et c'est à la recherche des caractères qui séparent les espèces ou les rapprochent, et qui servent à

distinguer les races et à classer les individus, que les savans consacrent leurs veilles. Ainsi, on distingue les animaux en *bipèdes* et *quadrupèdes*, en *fissipèdes* ou *solipèdes*, en herbivores, granivores ou carnivores, selon qu'on fait attention au nombre ou à la forme de leurs pieds, ou à la qualité des substances dont ils se nourrissent.

Non-seulement on suppose un animal originaire, prototype de tous les animaux, un végétal originaire, prototype de tous les végétaux; mais, à le bien prendre, on ne fait de tous les êtres, animaux, végétaux, minéraux, qu'un être, un *grand tout*, puisque toutes les espèces étant déterminées les unes vers les autres par une « sorte de *gravitation vitale*, les minéraux *cherchent* à se *rapprocher* du végétal, les végé» taux *aspirent* tous à l'animalité, et les ani» maux *tendent* tous à l'homme, dernier degré » et le plus parfait de l'animalité. » Tout doit donc finir par être homme, ou cet *effort*, ce *vœu*, cette *tendance* de la nature seroit sans effet, et son énergie sans puissance; ce qu'on ne peut supposer, et qui est même incompatible avec l'idée de la nature infiniment active, *éternellement jeune*, et *inépuisablement fé-*

conde. Cette conclusion est rigoureusement nécessaire, car cette tendance doit être finie dans sa durée, puisqu'elle s'exerce sur un sujet fini dans son étendue, je veux dire sur notre globe, dont les dimensions sont connues et la solidité calculée. Il doit donc arriver un temps où l'homme sera seul, et où il n'y aura ni d'autre animal, ni même de végétal et de minéral sur la terre; qu'il n'y aura pas même de terre, puisque la terre elle-même tend aussi bien à se convertir en minéral que le minéral à devenir végétal, le végétal à devenir animal, tout animal à devenir homme.

Mais enfin, cette force d'animalisation, qui pousse de proche en proche toutes les espèces végétales vers l'animalité, et tous les animaux vers l'homme, finie dans son action sur notre globe, puisque notre globe est fini dans son étendue, est infinie dans son intensité, puisque, dans ce même système, la nature est éternelle. Et comment cette force infinie, qui agit sans cesse autour de nous, n'a-t-elle encore été aperçue que de nos jours, et par quelques savans? Comment aucun fait constant et palpable ne l'a-t-il pas dévoilée? par quelle fatalité sommes-nous encore réduits aux conjectures sur des

faits aussi anciens que le monde, aussi multipliés que les individus de toutes les espèces minérales, végétales, animales, et comment voyons-nous, depuis Aristote et Salomon, les mêmes espèces d'animaux et de plantes se reproduire constamment avec les mêmes caractères qui les distinguent? Cette tendance n'agit sur chaque espèce, pour la faire passer à un degré supérieur, qu'en agissant dans tous les individus de cette espèce, puisque l'espèce n'est qu'une abstraction qui désigne une collection d'individus distingués tous, par certains caractères, d'une autre collection d'individus formant une autre espèce. Eh bien! a-t-on jamais pu surprendre un seul individu d'une espèce végétale à son passage définitif à l'espèce animale, ou quelque animal brute à sa transformation en individu de l'espèce humaine? A-t-on jamais entendu parler de quelque végétal ou de quelque animal qui, au bout du temps fixé à sa durée, n'ait pas fini avec les mêmes caractères qu'il avoit reçus à sa naissance; de quelque animal dans lequel un développement de ses parties, s'il étoit plus petit que l'homme, ou un rétrécissement, s'il étoit plus grand, ait annoncé une disposition prochaine à revêtir la

ncipes que nous avons combat-
rations spontanées par l'énergie
ur les ébauches d'hommes et d'a-
ppées par succession de temps,
ganisation actuelle; sur la con-
des espèces, et leur distinction
dventive; sur l'intelligence, pro-
organisation physique; sur les
ns fin que, dans une longue
ècles, le monde et tous les êtres
, ont dû subir, et qui ont suc-
ené des altérations aux formes
la composition de formes nou-
es principes, dis-je, sont rappelés
comme des axiomes dans un ou-
, intitulé : *Philosophie zoologique*
bizarrement accouplés et étonnés
r ensemble).

les corps organisés de notre globe
véritables productions de la nature,
successivement exécutées *à la suite*
coup de temps.

ans sa marche, la nature a commencé
ommence encore tous les jours, pour
les corps organisés les plus simples,
ne forme *directement* que ceux-là,

forme humaine; et si, depuis six mille ans, qui sont quelque chose dans la durée d'un globe de quelques mille lieues de circonférence, on n'a pas aperçu la moindre transmutation de ce genre; si l'on ne trouve aucune trace d'un fait aussi merveilleux dans les antiques traditions des peuples; si, même dans leurs livres de morale les plus anciens, on ne remarque aucune allusion à une opinion qui devoit avoir une si grande influence sur la morale, quand est-ce donc que cette tendance naturelle a son effet, et que le spectacle commence?

Mais s'il y a dans la matière une force d'animalisation qui tend à faire passer tous les végétaux à l'espèce animale, et à confondre à la fin tous les animaux en une seule espèce, il y a bien certainement aussi une force de végétation et de génération, qui tend à conserver à chaque espèce végétale et animale les caractères qui lui sont propres. La tendance à l'animalité est apparente au microscope, je le veux; mais la force de végétation et de génération, nous la voyons tous de nos yeux : et comment et pourquoi, dans la matière, deux forces, je ne dis pas inégales, mais opposées, et qui s'éloignent l'une de l'autre à une distance infinie?

Tous les principes que nous avons combattus sur les générations spontanées par l'énergie de la nature, sur les ébauches d'hommes et d'animaux, développées par succession de temps, jusqu'à leur organisation actuelle; sur la confusion originaire des espèces, et leur distinction subséquente et adventive; sur l'intelligence, produit final de l'organisation physique; sur les changemens sans fin que, dans une longue succession de siècles, le monde et tous les êtres qu'il renferme, ont dû subir, et qui ont successivement amené des altérations aux formes primitives, et la composition de formes nouvelles; tous ces principes, dis-je, sont rappelés et présentés comme des axiomes dans un ouvrage récent, intitulé : *Philosophie zoologique* (deux mots bizarrement accouplés et étonnés de se trouver ensemble).

« 1° Tous les corps organisés de notre globe » sont de véritables productions de la nature, » qu'elle a successivement exécutées *à la suite* » *de beaucoup de temps.*

» 2° Dans sa marche, la nature a commencé » et recommence encore tous les jours, pour » former les corps organisés les plus simples, » et elle ne forme *directement* que ceux-là,

» c'est-à-dire, les premières ébauches de l'or-
» ganisation qu'on a désignées par l'expression
» de *générations spontanées*.

» 3° Les premières ébauches de l'animal et du
» végétal étant formées *dans les lieux et dans*
» *les circonstances convenables*, les facultés
» d'une vie commençante et d'un mouvement
» organique établi ont nécessairement déve-
» loppé peu à peu les organes, et, *avec le*
» *temps*, elles les ont diversifiés, ainsi que les
» parties.

» 4° La faculté d'accroissement dans chaque
» portion du corps organisé étant inhérente
» aux premiers effets de la vie, elle a donné
» lieu aux différens modes de multiplication et
» de régénération des individus, et par là les
» progrès acquis dans la composition de l'or-
» ganisation, dans la forme et la diversité des
» parties, ont été conservés.

» 5° *A l'aide d'un temps suffisant, des cir-*
» *constances qui ont été nécessairement favo-*
» *rables*, et des changemens que tous les points
» de la surface du globe ont successivement su-
» bis dans leur état, en un mot, du pouvoir
» qu'ont les nouvelles situations et les nouvelles
» habitudes pour modifier les organes des corps

» doués de la vie, tous ceux qui existent main-
» tenant ont été insensiblement formés tels que
» nous les voyons.

» 6°. Enfin, d'après un ordre semblable de
» choses, les corps vivans ayant éprouvé cha-
» cun des changemens plus ou moins grands
» dans l'état de leur organisation et de leurs
» parties, ce qu'on nomme *espèce* parmi eux
» a été insensiblement et successivement ainsi
» formé, et n'a qu'une *consistance relative,*
» *et ne peut être aussi ancien que la nature.* »

Il n'est pas une seule de ces propositions gratuites dont la réfutation ne fournît la matière d'un volume, quoique, à vrai dire, il fût difficile de raisonner et impossible de conclure avec un écrivain qui, supposant sans cesse, pour l'exécution de ses hypothèses, *beaucoup de temps, un temps suffisant, des lieux favorables, des circonstances convenables,* et imaginant au besoin, dans tout ce qui existe, des *changemens* et des *bouleversemens,* finiroit, s'il étoit pressé, par demander l'éternité toute entière, et un autre univers que celui qui nous est connu, et qu'il feroit tout exprès pour ses systèmes.

Heureusement la raison peut sortir à moins

de frais du labyrinthe où l'erreur voudroit l'engager; elle a des motifs de jugement plus sûrs et même plus expéditifs, et elle peut, comme je l'ai observé ailleurs, réduire une hypothèse toute entière, quelque compliquée qu'elle paroisse, à un point précis, à un principe unique, dont il est facile d'apercevoir l'erreur ou la vérité.

La question entre les matérialistes et leurs adversaires sur l'origine des êtres animés, réduite donc aux termes les plus simples, consiste à savoir si l'on peut admettre dans la matière des mouvemens *spontanés*, ou si l'on ne doit y reconnoître que des mouvemens communiqués.

Cette question de physique est tout-à-fait semblable à la question morale du langage inventé par l'homme, et par conséquent spontané dans l'espèce humaine ou communiqué par un être supérieur à l'homme: l'une et l'autre questions partagent la philosophie en deux systèmes, l'un de ceux qui disent que tout, au physique comme au moral, s'est fait soi-même par sa propre énergie, sans raison et sans cause; l'autre de ceux qui croient que tout a été fait, et que la cause des êtres en est en même temps la raison.

La question du mouvement spontané, ou du mouvement communiqué, appartient à la fois à la physique et à la philosophie, et elle peut être traitée à la fois par l'observation des faits et par le raisonnement. Je ne parle pas d'autorités, pour ne pas exposer les noms de Bacon, de Descartes, de Leibniz, de Newton, d'Euler, de Pascal, de Malebranche, d'Arnaud, de Nicole, à être mis en parallèle avec ceux d'Epicure et de Lucrèce.

Or, avons-nous aucune expérience d'un mouvement *spontané?* La nature entière nous fournit-elle quelques observations dont nous puissions conclure la spontanéité du mouvement, et sans cause assignable? Si même nous voyons dans les corps quelques mouvemens dont la cause ne soit pas connue, ne recourons-nous pas, pour l'expliquer, à des causes hypothétiques, comme pour les tremblemens de terre et l'éruption des volcans, les effets de l'électricité ou du magnétisme, que nous attribuons à la raréfaction des vapeurs, à la combinaison des gaz, à l'inflammation des pyrites, à la présence d'un fluide? Dira-t-on que le mouvement n'est spontané que dans les molécules de la matière, et non dans les corps?

Mais une molécule de matière est une portion de matière comme tout autre corps; elle est moins qu'un autre corps, mais elle n'est pas un néant de corps, et en sa qualité de corps, elle reçoit le mouvement, et le transmet en raison de sa vitesse et de sa densité.

Une pierre de plusieurs quintaux, que lance un volcan, est un infiniment petit, relativement à la masse entière du volcan, quoiqu'elle soit un corps relativement à nous; et cependant, si nous voyions cette pierre se mouvoir d'elle-même, et sans que nous puissions assigner un moteur à son mouvement, nous le regarderions comme un prodige et une dérogation aux lois constantes de la nature. Le plus grand corps n'est, après tout, comme le plus petit, qu'un composé de molécules; et comment peut-on supposer le corps entier en repos, lorsque toutes ses parties intégrantes sont en mouvement? Et quand on supposeroit que les molécules qui sont au centre du corps ont perdu leur mouvement par la pression qu'elles souffrent, à quelle cause attribuer le repos des molécules qui sont à la surface, et comment ont-elles changé leur mouvement propre et spontané pour la force d'adhérence qui les re-

tient à la superficie du corps? Si le mouvement des molécules qui composent les corps est *spontané*, il n'y a aucune raison à l'état de repos où nous voyons les corps eux-mêmes, aucune raison à leur consistance, car la force d'adhésion est incompatible avec le mouvement *spontané* en tout sens; aucune raison au plus ou au moins de mouvement, aucune raison à la cessation du mouvement. Le mouvement né spontanément finiroit, s'il pouvoit finir, spontanément aussi; mais le mouvement, une fois donné, ne finit que par la résistance qu'il éprouve, preuve qu'il n'a pu naître que par une impulsion. Aussi la raison ne conçoit pas plus la possibilité du mouvement *spontané* dans quelque partie que ce soit de la matière, que les sens n'en perçoivent l'existence : elle voit le mouvement comme une quantité, constante ou non, dans la nature, mais qui se partage entre tous les corps, qui le reçoivent en proportion de leur masse et de leur densité, qui le transmettent en raison de leur vitesse, qui le communiquent ou le reçoivent dans la direction qui leur a été donnée, et forcés d'obéir à deux directions, en prennent une moyenne composée des deux autres, et enfin, perdent leur mou-

vement en le communiquant à d'autres corps qu'ils rencontrent : en sorte qu'aucun autre effet dans la nature ne montre avec plus d'évidence l'état de *passivité* ou d'inertie dans les corps, et leur indifférence au mouvement ou au repos, et à la quantité du mouvement comme à sa direction.

La raison, forte de ces données constantes, sensibles, évidentes, s'élevant à des considérations plus générales, et au-dessus de la physique même, à ce point où se rencontrent et se confondent les vérités premières du monde physique et du monde rationnel, fondement de toute perception distincte, et même de toute observation raisonnable; la raison ne voit dans un mouvement spontané qu'un *effet* sans *cause*, c'est-à-dire, une idée contradictoire dans son expression, et par conséquent une idée impossible.

Ainsi, toutes nos idées dans l'ordre rationnel, toutes nos sensations dans l'ordre matériel, même toutes nos opérations dans l'ordre industriel, nous offrent des notions claires et distinctes de mouvemens communiqués, et aucune de mouvemens spontanés; et la théorie et la pratique entière de la mécanique ne sont

autre chose que la théorie et la pratique de la communication des mouvemens.

Si quelque chose pouvoit nous donner une idée de mouvement *spontané*, ce seroit peut-être notre pensée qui semble naître dans notre esprit d'elle-même, et indépendamment de notre volonté; et cependant notre pensée elle-même n'est pas plus spontanée que nos actions; et comme nos mouvemens, même les moins délibérés, ont toujours quelque cause en nous ou hors de nous, qui donne l'impulsion à nos muscles, notre pensée aussi, même la plus involontaire, est toujours déterminée par quelque expression entendue ou rappelée, par quelque sensation actuelle ou précédente. Il n'y a rien d'absolument spontané, pas plus au physique qu'au moral, et tout, à nos yeux comme pour notre raison, dans le monde des mouvemens comme dans le monde des actions et des rapports, tout est succession qui a une origine, progression qui a un premier terme, génération qui a un auteur.

En un mot, l'expérience n'admet pas de mouvement particulier et local sans môteur particulier, et la raison, qui est expérience et analogie, ne sauroit admettre de mouvement général

sans moteur général; et la physique ne doit pas plutôt faire des hypothèses contre la raison, que la raison ne doit faire des raisonnemens contre l'expérience. L'énergie de la matière, que l'on veut nous donner comme la cause première du mouvement, est un mot vide de sens, si on l'entend autrement que d'une plus grande intensité de force et de mouvement reçus. Entendue dans le sens d'une force propre, innée, spontanée, *énergie est une qualité* occulte que la raison ne sauroit comprendre, que l'observation ne sauroit constater : disons mieux, une absurdité, puisque donner l'énergie de la matière pour cause au mouvement de la matière, c'est dire que la matière est le moteur de la matière; c'est donner à l'effet l'effet lui-même pour cause, et aller à la fois contre l'observation de tous les jours, et contre la raison de tous les siècles. Si les molécules sont des corps, elles ont toutes les propriétés des corps; elles sont *mobiles*, puisqu'elles sont étendues, et ne sont pas par elles-mêmes *moteurs*; et si elles ne sont pas des corps, que sont-elles donc, et à quelle titre peuvent-elles trouver place dans la matière? S'il étoit permis de raisonner à la fois contre l'observation et contre la raison, de ne tenir aucun

compte des faits les plus constans, et des doctrines les plus accréditées, il faudroit fermer les livres, et laisser l'homme à son ignorance native, qui, pour le conduire, est préférable à une raison corrompue.

Il est digne de remarque que, dans le temps où l'on déclame avec le plus d'amertume contre la métaphysique, qui a pour objet les choses qui ne tombent pas sous les sens, on veuille à toute force l'appliquer à la physique, chercher des principes là où il n'y a que des faits, et des généralités dans une chose toute de détails. Si je nomme l'ordre, la raison, la justice, la vérité, le pouvoir, les devoirs, je trouve tous les esprits prévenus de ces idées générales; je m'entends moi-même, et je suis entendu des autres. Tous les hommes s'entendent entre eux sur les principes, même lorsqu'ils différeroient les uns des autres sur quelques applications; et la société toute entière n'est pas autre chose que le consentement universel à ces idées générales: voilà la métaphysique. Les hommes ont observé la terre, le ciel, les minéraux, les végétaux, les animaux, etc.; ils ont connu les lois du mouvement, les propriétés des diverses substances, l'usage auquel ils pouvoient les em-

ployer, etc. : voilà la physique et ses différentes branches. Mais quand je parle de la force d'*animalisation*, de la *tendance à l'animalité*, de la *gravitation vitale*, d'animal prototype et *végétal originaire*, et autres hypothèses du même genre, je ne pose pas des faits que l'on puisse observer; je n'énonce pas des idées générales, sur lesquelles on puisse s'accorder, mais des abstractions sur lesquelles on peut disputer sans fin : je ne présente rien de palpable à l'expérience, rien de vrai à la raison; je ne fais ni physique ni métaphysique; je ne dis que des mots, mais des mots dangereux, parce qu'ils n'expriment aucune idée; des mots qui décréditent la science qui les emploie, et qui faussent l'esprit qui les reçoit : je ne fais, en un mot, que détourner la physique de son véritable objet, et jeter des doutes sur la morale.

Il faut le dire, ces prétendus amis de la nature jouissent moins de ses bienfaits qu'ils n'étudient ses foiblesses, et ils l'espionnent plutôt qu'ils ne l'observent : il ne cherchent *à prendre la nature sur le fait*, comme ils le disent souvent, que pour la trouver en *flagrant délit*, et la surprendre, s'il étoit possible, dans quelque écart bien monstrueux, dans quelque grand scandale,

d'où ils puissent conclure le hasard de ses opérations et le désordre de ses plans. Comme les enfans du patriarche, loin de couvrir avec respect la nudité de leur père, s'ils le surprenoient livré au sommeil, ils dévoileroient sa honte à tous les yeux, et triompheroient de l'avoir déshonoré : triste disposition qui ôte toute utilité au talent et toute dignité à la science, et qui flétrit l'étude la plus agréable, et les jouissances les plus pures!

Heureusement c'est dans un autre esprit, et avec d'autres connoissances, que les vrais amans de la nature et les maîtres de la science, les Newton, les Leibniz, les Haller, les Stahl, les Ch. Bonnet, ont étudié ses lois, et observé les faits qu'elle nous présente. Parvenus aux bornes qui séparent le monde physique du monde rationnel, ils portoient un regard également assuré sur l'un et sur l'autre. Si, par la force de leur intelligence, ils découvroient les lois générales de la nature, ils croyoient, par les lumières de leur raison, au législateur suprême, auteur et conservateur de la nature, comme à une loi plus générale encore de l'ordre universel : ces axiomes d'éternelle vérité, *il n'y a pas d'effet sans cause, ni de cause sans in-*

telligence, nul corps ne se peut mouvoir lui-même (1), étoient à leurs yeux plus certains que les lois même du mouvement, les calculs de la géométrie, ou les faits de la physiologie; et jamais ils ne pensèrent que, pour établir un système de physique, il fût nécessaire de saper les fondemens de la morale, et que, pour expliquer l'homme, il fallût renverser la société.

Voilà donc les systèmes abjects que l'on essaie depuis long-temps de mettre à la place de ces croyances généreuses qui ont subjugué les meilleurs esprits, et formé la raison des peuples les plus éclairés. Fille unique sur la terre de l'intelligence suprême, l'espèce humaine voyoit avec orgueil cette aïeule auguste à la tête de sa noble généalogie; l'homme en retraçoit, quoiqu'à une distance infinie, l'intelligence dans sa raison, la puissance dans ses œuvres, la bonté dans ses affections, l'immensité même dans ses désirs, et jusque dans ses yeux, et sur son front, on retrouvoit quelque empreinte de sa céleste origine. Soumis à de grands devoirs, parce qu'il étoit appelé à de hautes destinées, il avoit reçu, et les lois qui lui enseignent ses devoirs, et ce

(1) Voyez dans la *Logique de Port-Royal*, ch. VI.

sentiment infini de bonheur et de perfection qui l'avertit de ses destinées; et des écrits divins, *Testament* du père commun, contenoient à la fois les preuves de sa descendance, les titres de sa dignité, et les règles de sa conduite. Usufruitier de l'univers, héritier substitué de génération en génération à ce noble patrimoine, il y régnoit comme le premier né de la création, et rendoit hommage à la supériorité de son esprit. Qu'y avoit-il dans ces croyances d'indigne de la raison humaine, ou de funeste à la société? Quels motifs plus puissans l'homme pouvoit-il désirer à ses vertus? quel frein plus efficace pour ses passions? quel fondement plus stable à ses lois? quelle règle plus sûre et plus droite pour ses mœurs? Qui jamais eût pu croire que l'homme aspireroit à descendre de ce haut rang, qu'il emploieroit ses lumières à nier sa propre grandeur, et que, las d'être appelé le fils du Très-Haut, il diroit réellement, et sans figure, à la pourriture : « Vous m'avez engendré, et » aux vers ; Vous êtes mes frères (1)? » Un vil limon s'est échauffé, un animalcule s'en est dégagé par la fermentation; il est devenu plante,

(1) Job. chap. XVII.

poisson, oiseau, quadrupède, homme enfin : voilà l'homme, insecte parvenu à force de ramper, qui long-temps a méconnu son origine et voulu faire oublier sa bassesse. Si vous me demandez comment l'intelligence a pu animer ses organes..... ses pattes sont devenues des mains, son front s'est élevé, son nez s'est distingué de sa bouche, l'angle facial est devenu plus obtus, et il a pensé, il a inventé Dieu, les lois, les arts, la société; il a étudié la nature, il s'est étudié lui-même, et à force de s'étudier, il s'est ignoré. Egaré dans de vaines hypothèses, il n'a pas compris sa propre grandeur, et en s'assimilant aux bêtes les plus stupides, il est devenu tout semblable à elles; *homo*, dit le psalmiste, *cùm in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.*

En effet, si l'on dépouilloit ces tristes systèmes de tout ce que l'art emploie pour les embellir ou les déguiser, de l'élégance du style, du mérite facile de quelque érudition, de ces grands mots que les uns prennent pour de grandes pensées, et de ces raisonnemens que les autres prennent pour des raisons; si ces étranges opinions, réduites à leurs termes les

plus simples, étoient présentées sans cette vaine parure, et forcées de se montrer dans toute leur nudité, « on seroit toujours étonné, dit le » savant P. Berthier, de la confiance hautaine » avec laquelle on les avance, et de la basse » facilité avec laquelle on les reçoit. »

Disons-le donc : l'homme a commencé, puisque l'homme finit. Il a commencé sous la forme physique qui le distingue des animaux, et avec l'intelligence qui l'en sépare; il a commencé mâle et femelle, pour se perpétuer par l'union des sexes, puisqu'aucun mouvement spontané de la matière, agissant, comme on le suppose, sans autre modérateur que lui-même, ne pourroit arrêter les espèces à cette mesure précise et constante d'organisation particulière qui les distingue les unes des autres, qui distingue éminemment entre toutes les autres l'espèce humaine, et qui attache constamment la reproduction des espèces et leur perpétuité à l'ordre merveilleux de la distinction des sexes, de la génération, de la fécondation, etc. L'homme a produit son semblable, pour former avec lui une société, et une première famille a pu peupler l'univers, puisqu'une seule famille pourroit le peupler encore. Tout annonce dans son

être moral, dans son être physique, et dans les facultés, les fonctions et les rapports de tous deux, sagesse dans le plan, puissance dans l'exécution. Effet intelligent lui-même, il est non *égal*, mais *semblable* à la cause intelligente qui l'a produit et fait à son image, et cette croyance immémoriale est, pour l'espèce humaine, la plus universelle des traditions, ou, pour mieux dire, le plus constant des souvenirs; les livres saints n'en disent pas davantage, et lorsqu'ils ajoutent que Dieu forma le corps de l'homme du limon de la terre, et l'anima d'un souffle de vie, ils ne nous apprennent rien sur sa nature que nous ne connoissions, même par l'expérience, puisque nous voyons l'homme vivre, sentir et penser, et son corps, soumis à la décomposition, se résoudre en élémens terrestres, qui retournent à la terre d'où ils ont été tirés. Quand l'auteur des *Rapports* dit, pour appuyer son hypothèse, que « des » idées plus justes que nous ne pensons sur la » naissance spontanée de l'homme du sein de » la terre, étoient peut-être présentes aux au- » teurs des *genèses* que l'antique Asie nous a » transmises, lorsqu'ils donnoient la terre pour » mère commune à toutes les natures animées,

» qui s'agitent et vivent dans son sein, » il abuse sciemment du récit de la Genèse hébraïque, qui dit que Dieu forma le corps de l'homme de la terre, et non que la terre le forma, et d'ailleurs, sans recourir aux idées de cet auteur, il est vrai, dans un sens, que la terre est la mère commune de tout ce qui a vie, puisque toute vie végétale ou animale est entretenue par l'action de l'air, du feu, de l'eau, répandus sur la terre ou dans l'atmosphère terrestre, et par les sucs nourriciers tirés de la terre, que les divers êtres organisés *s'assimilent* sous une forme ou sous une autre. Il le répète en finissant ce chapitre, on ne peut admettre, même en physique, la naissance spontanée de l'homme sous sa forme propre ou sous toute autre, sans admettre en métaphysique des mouvemens sans moteur, des effets sans cause, un ordre sans législateur. Or, la raison répugne à cette supposition, et le langage même, son plus fidèle interprète, y résiste, puisqu'il distingue le *mouvement* du *moteur*, l'*effet* de la *cause*, en les nommant tous d'une expression propre à chacun d'eux, et qui indique toute seule à l'esprit le rapport de l'un à l'autre.

Si, comme le dit la Logique de Port-Royal, on doit *prendre pour le fondement de toute* évidence l'axiome suivant : « Tout ce que l'on » voit clairement être contenu dans une idée » claire et distincte en peut être affirmé avec » vérité, » on peut, on doit même ajouter que l'idée ne nous étant connue que par son expression, « tout ce que l'on voit clairement être » contenu sous des expressions claires, dis- » tinctes et universellement entendues, peut » être affirmé avec vérité de l'idée qu'elles ex- » priment. » Or, les expressions de *cause* et d'*effet*, de *mouvement* et de *moteur*, sont aussi claires, aussi distinctes, aussi universellement entendues que celles de *tout* et de *partie*, et nous n'avons pas d'autre raison pour affirmer que le *tout* n'est pas la *partie*, et qu'il est plus grand que la *partie*, que celle par laquelle nous affirmons que la *cause* n'est pas l'*effet*, et qu'elle est plus puissante que l'*effet*. Nous voyons, il est vrai, par des expériences particulières sur quelques corps et le rapport de nos sens, que le *tout* n'est pas la *partie*; mais, sans la raison et les expressions qui revêtent les idées de rapports entre les objets même matériels, nous ne pourrions pas les comparer entre eux, exprimer

cette comparaison, raisonner sur leur rapport et en faire une maxime générale.

La physique, science des sens et de l'imagination, ne croit qu'aux existences sensibles, et veut qu'on lui fasse voir et toucher la cause. La métaphysique, science de l'entendement, et qui prend ses notions distinctes dans un ordre plus élevé de vérités, et dans les principes mêmes de toutes choses, a de la cause une certitude supérieure à celle de sa simple existence, puisqu'elle a la certitude de sa *nécessité*; et de là vient que la physique d'un siècle n'est pas toujours celle du siècle suivant, et que les vérités générales, enseignées à un peuple il y a six mille ans, sont les mêmes que celles qu'on nous enseigne aujourd'hui.

CHAPITRE XIII.

DES ANIMAUX.

Il y a peut-être de quoi s'étonner de l'importance qu'on a mise à la question de l'âme des bêtes. Il suffisoit sans doute à la dignité de l'espèce humaine, et même à ses besoins, d'étudier les habitudes des animaux, de connoître leurs instincts pour les faire servir à son utilité; et c'étoit assez, pour ce roi de l'univers, de cultiver sa propre raison, sans employer son esprit et son temps à chercher la nature du principe intérieur qui conduit ces êtres qui végètent et qui ne *vivent* pas, et en qui il ne peut apercevoir ni pouvoir sur eux-mêmes, ni devoirs envers les autres.

« L'anatomie des animaux, ou l'anatomie » comparée, dit M. Barthez, est très-importante » pour appuyer les observations déjà faites sur » les usages du corps humain, et pour en faire » naître de nouvelles.

» Telle partie dont l'utilité nous échappe

» dans le corps humain, parce qu'elle y est
» foiblement dessinée et produite comme par
» hasard, se montre dans les animaux avec des
» variétés de forme et de grandeur qui sont
» manifestement relatives aux variétés des be-
» soins et des mouvemens de chaque animal;
» et le *dessein fondamental* se découvre par
» cette diversité d'exécution.

» Baglivi a très-bien dit que, pour assurer plus
» de commodité au jeu des organes du corps
» humain, le Créateur semble avoir seulement
» ébauché par des coups de pinceau la suite
» des mouvemens qui s'y exécutent. En effet,
» dans la mécanique du corps humain, les pré-
» cisions sont négligées, *parce que les organes*
» *sont destinés à être mus par un agent beau-*
» *coup plus libre et plus variable que les*
» *agens physiques connus, et parce qu'ils*
» *ont été formés par un artiste sûr du succès*
» *et fécond en ressources.* »

Il peut donc être avantageux pour la connoissance de l'homme physique d'étudier l'anatomie et la physiologie des animaux; mais la *psycologie* des bêtes, si l'on peut ainsi parler, quelle peut en être l'utilité? et quelles lumières sur le principe intérieur qui préside à nos ac-

tions peut nous fournir la correspondance apparente de l'instinct des brutes avec leurs mouvemens, que nous ne trouvions en nous-mêmes, et avec bien plus d'éclat et de certitude dans la connoissance distincte, ou plutôt dans le sentiment intime de l'influence évidente de notre volonté sur nos actions?

Quoi qu'il en soit, la question de l'*ame des bêtes*, après avoir été sur les bancs un objet de pure curiosité propre à exercer les esprits, et à fournir un aliment inépuisable aux disputes de l'école, est devenue une arme dangereuse entre les mains des sophistes, qui n'affectent de comparer l'homme à la brute que pour éloigner de son esprit toute idée de rapport et de ressemblance avec la suprême intelligence. Dès qu'ils ont eu avancé que notre faculté de penser étoit toute entière dans notre organisation, conséquens à eux-mêmes, ils ont supposé une intelligence, sinon égale, du moins semblable à la nôtre, partout où ils ont aperçu une organisation semblable en quelque chose à celle de l'homme, et tous les êtres animés ont été classés dans une série de termes semblables dont le ver et l'homme sont les extrêmes.

La philosophie païenne avoit fait une étude

particulière des animaux; mais cette étude dut être négligée, lorsque le christianisme, terminant la longue enfance de l'homme, vint l'entretenir de plus hautes pensées, et l'occuper exclusivement de la connoissance de lui-même et de son auteur. Le goût des études physiques se réveilla à la fin de l'autre siècle, ou, pour parler plus juste, à la veille du siècle qui vient de s'écouler, et bientôt embellie par le style de M. de Buffon, heureux écrivain qui a joui, même de son vivant, de toute sa gloire, l'histoire des animaux, commençant par l'homme physique, prit rang dans nos bibliothèques à côté de l'histoire de l'homme moral ou des sociétés. Les talens de l'historien, la considération personnelle dont il jouissoit, la fortune qui suivit ses succès, la plus brillante, je crois, qui eût été faite dans les lettres (et j'en ai donné la raison), plus que tout cela, la tendance secrète des esprits vers l'*animalisme*, contribuèrent à donner à ces connoissances faciles, et sans influence sur la conduite de la vie et l'ordre public, la vogue qu'elles ont conservée, et qui s'est même accrue, comme l'observe l'auteur des *Rapports du physique et du moral de l'homme* : « D'après la direction que suit de-

» puis trente ans l'esprit humain, dit cet écrivain, » les sciences physiques et naturelles semblent » avoir généralement obtenu le premier pas. »

Cependant, du vivant même de M. de Buffon, ses propres confrères à l'Académie reprirent dans son style un peu trop de pompe, ou même de l'emphase, et un ton généralement peu proportionné au sujet (1) : aujourd'hui qu'il n'est question que de la majesté de la nature, je ne crois pas qu'on trouve le style de cet écrivain trop élevé, mais on lui conteste la science. Des savans, riches de plus d'observations, et qui ont classé les faits dans de nouveaux systèmes, n'accordent plus à M. de Buffon toutes les connoissances que ses contemporains lui attribuèrent. Il a même été question de refaire son ouvrage; et chez la première nation de l'univers pour les productions du génie littéraire dans le genre moral, et qui cependant n'a peut-être pas encore une bonne histoire d'elle-même, on a proposé une nouvelle histoire des animaux comme l'entreprise la plus importante qui pût illustrer une époque fameuse par les plus grands évènemens.

(1) *Mémoires de Marmontel.*

Jamais, il faut en convenir, on ne réunit pour ce grand ouvrage plus de facilités et plus de matériaux. On a découvert des familles entières d'animaux existans dans les parties les plus reculées du globe; on en a, sur quelques indices, deviné d'autres qui n'existent plus. On a trouvé des rapports entre les animaux et les végétaux, et même l'observation a montré des espèces singulières dans lesquelles l'animal et le végétal semblent se confondre. Des esprits systématiques ont été au-delà de l'observation, et se sont jetés dans les espaces sans bornes des abstractions et des hypothèses. Las de s'arrêter sur des faits de physique qui ne s'accordent pas toujours avec leurs systèmes de morale, ils ont trouvé plus facile de généraliser, non des idées, mais des images, et de faire ainsi de la métaphysique sur la matière, comme ils avoient fait de la physique sur l'intelligence. On ne voit bientôt plus de végétaux ni d'animaux particuliers, mais un végétal unique, un animal général, *prototype* de tous les animaux. On ne s'arrête pas même à cette opinion toute généralisée qu'elle paroît être, et l'on enseigne *une force de végétation et d'animalisation* universellement répandue, qui tend à faire passer succes-

sivement le minéral à l'étal de végétal, le végétal à l'état d'animal, et l'animal le moins parfait à l'état parfait d'animalité, ou à l'*humanité*, terme extrême de la chaîne des êtres, cercle immense qui commence et finit au néant. La parole restoit à l'homme, expression sensible de son intelligence, moyen de sa sociabilité, premier instrument de son industrie, caractère incommunicable de sa prééminence, et voilà qu'on l'attribue aux animaux, qu'on nie même qu'elle appartienne exclusivement à l'homme; et il est assurément digne de remarque que dans le même temps qu'au sein de nos compagnies littéraires, un savant estimable, un peu trop prévenu peut-être pour ses occupations bienfaisantes, avançoit, sur la foi de je ne sais quel voyageur, qu'il existoit sur quelque point reculé du globe une peuplade qui ne connoissoit pas le langage articulé, un autre savant faisoit entendre à ses confrères la langue des rossignols et des corbeaux.

« Ainsi, dit Bossuet, l'homme se fait un jeu » de plaider contre lui-même la cause des bê- » tes.... Et quand on entend dire à Montaigne » qu'il y a plus de différence de tel homme à » tel homme que de tel homme à telle bête,

» on a pitié d'un si bel esprit, soit qu'il dise sé» rieusement une chose si ridicule, soit qu'il » raille sur une matière qui, d'elle-même, est » si sérieuse. »

Mais enfin, que prétend-on conclure de ce rapprochement, et où veut-on en venir? Lorsque l'on considère d'un côté l'homme, de l'autre les animaux, qui se partagent la possession ou la jouissance de la terre, est-il d'une bonne philosophie de s'arrêter à quelques rapports généraux d'organisation qui, dans le plan simple et vaste de la création, ont dû résulter de l'identité des élémens dont les corps sont formés, des substances qui servent à les nourrir, des agens qui entretiennent leur vie? Une raison forte et sévère peut-elle attacher une grande importance à des ressemblances d'habitudes qui dérivent de quelque similitude dans l'organisation et de besoins communs, et ne doit-elle pas plutôt considérer uniquement les grands traits, les caractères majeurs et ineffaçables qui différencient et distinguent les espèces, malgré tous les rapports d'habitudes, de besoins et d'organisation? Quelle est cette doctrine qui, s'attachant aux seuls caractères physiques communs à tous les êtres animés, écarte toute con-

sidération morale du jugement qu'elle porte sur l'homme essentiellement moral, et dans lequel l'être physique, qui est tout dans les animaux, n'est que l'instrument et l'accessoire de l'être intelligent?

Essayons de présenter quelques considérations de ce genre, et voyons s'il n'existe pas entre l'homme et la brute des différences caractéristiques qui ne permettent point de les confondre, pas même de les rapprocher.

Le premier trait qui distingue éminemment l'homme des bêtes est la domination incontestable qu'il exerce sur elles. Dans l'état sauvage, l'homme exerce sur les animaux un empire despotique, et qui n'a d'autre loi que son appétit, ni d'autre but que leur destruction. Plus rapproché d'eux par la simplicité de ses besoins et le peu de culture de son intelligence, et réduit aux foibles moyens qu'elle lui suggère pour les soumettre, il semble se battre avec les animaux à armes égales, et son pouvoir sur ces sujets indociles n'a pas plus d'étendue que sa force physique. Mais le sauvage n'est pas l'homme, il n'est pas même l'homme enfant, il n'est que l'homme dégénéré. Aussi à mesure que la société se perfectionne, l'empire que

l'homme obtient sur les animaux est plus monarchique, les moyens qu'il emploie pour les soumettre et les gouverner sont plus industrieux, le but qu'il se propose est plus raisonnable. Leur force, leur agilité, presque toujours supérieures à la force et à l'agilité de l'homme, ne peuvent les dérober à sa domination, et son intelligence les atteint là où ses mains ne peuvent les saisir, ni ses yeux à peine les apercevoir. Cette domination universelle, il l'exerce sur les individus pour les faire servir à ses besoins, sur les espèces pour les conserver, et jamais autorité ne fut plus générale et moins contestée; mais aussi jamais autorité ne fut plus nécessaire. Si l'homme ne dominoit pas les animaux, s'il ne régloit pas sur ses besoins et sur ceux de la société la conservation ou la destruction de leurs espèces, bientôt les animaux chasseroient l'homme de son domaine, et la seule multiplication des espèces les plus innocentes et les plus foibles affameroit ce maître de l'univers au milieu de ses propriétés. Mais bientôt ces mêmes animaux succomberoient à leurs propres besoins, ou deviendroient la proie d'animaux plus forts et plus violens, qui seroient à leur tour détruits

par d'autres, ou se détruiroient entre eux; et dans le monde physique comme dans la société, l'égalité absolue de droits ne produiroit que la destruction des êtres. La terre resteroit sans habitans, et le sol sans culture. Ainsi, si les animaux conservent l'espèce humaine et aident à sa reproduction, en lui fournissant des instrumens pour ses travaux et des matériaux pour ses besoins, l'homme, à son tour, conserve les animaux, en favorisant la conservation des espèces et la multiplication des individus. Plus l'agriculture fait de progrès, plus le travail, ou même la seule présence des animaux est nécessaire; et l'homme maintient et même améliore les races, tout en consommant les individus. C'est un prince habile qui conserve les familles et favorise leur accroissement, en même temps qu'il dévoue quelques individus à la défense de l'Etat et à la conservation de la société. Mais qu'on y prenne garde : si l'empire que l'homme exerce sur les animaux nuisibles est un empire de force purement physique, et tel que celui du prince sur les méchans, son autorité sur les animaux utiles et domestiques est beaucoup plus morale : je veux dire qu'elle est réglée par la raison, et servie

par les moyens que l'intelligence lui fournit, et c'est ce qui fait qu'il l'exerce presque uniquement par la parole. Les animaux ne se dominent les uns les autres que par la force : toute l'adresse du chat et du singe ne peut leur donner aucune supériorité sur les animaux qui peuvent leur nuire, et ne leur sert qu'à les éviter. Mais ce n'est pas avec sa force que l'homme assemble et gouverne les animaux domestiques. Ici, notre organisation, toute parfaite qu'elle est, ne serviroit de rien. Avec nos mains et les instrumens que nous mettons en usage, nous pourrions enchaîner ou tuer le cheval et le taureau; mais nous ne pourrions les dompter, les atteler, leur prescrire le mouvement ou le repos, et les accoutumer à se laisser conduire, même par un enfant, et non-seulement les moyens de rigueur et de force, employés tout seuls dans l'éducation de ces animaux, seroient insuffisans, mais ils les aliéneroient de nous pour toujours.

C'est, je le répète, beaucoup plus par notre industrie que nous les assujettissons que par la force physique. Celle-ci même nous sert bien moins contre les animaux que contre nos semblables, parce qu'entre des êtres égaux en in-

telligence, la force corporelle peut seule décider.

Un autre caractère qui établit une différence totale entre l'homme et les animaux, et met l'infini entre l'intelligence de l'un et l'instinct de l'autre, est que l'homme naît *perfectible*, et que l'animal naît *parfait*, ou plutôt fini: l'un, capable d'apprendre de ses semblables tout ce qu'il doit savoir; l'autre, instruit en naissant, et formé à tout ce qu'il doit pratiquer, et qui n'a rien à apprendre de son espèce. Les doutes qu'on a voulu élever sur cette instruction *native* ou innée de la brute n'ont pu tenir contre l'observation. De l'œuf couvé par une mère étrangère sortira un oiseau, qui, même sans avoir jamais vu l'espèce à laquelle il appartient, en aura tous les instincts, tous les goûts, toutes les habitudes. L'homme, il est vrai, peut diriger l'instinct de l'animal, lui donner quelques habitudes, lui apprendre à imiter quelques-uns de ses mouvemens, ou même à articuler quelques mots de sa langue; mais ce que nous enseignons, dans ce genre, à l'animal est pour nos besoins ou nos plaisirs, et jamais pour les siens, et prouve bien moins son intelligence que la nôtre, puisque, dans l'animal le mieux dressé,

ces actions artificielles se font toujours avec une régularité automatique, et souvent à contre-temps. C'est ce qui fait que les animaux qui apprennent le plus de l'homme perdent le plus de l'instinct natif de leur espèce, et que l'instinct des animaux sauvages est plus sûr et plus industrieux que celui des animaux domestiques. Et il faut remarquer encore que l'animal n'apprend de l'homme que ce que l'homme se donne la peine de lui enseigner par la répétition fréquente des mêmes actes, et que les animaux qui vivent le plus familièrement avec l'homme, témoins de ses actions, compagnons de ses travaux, instrumens de ses plaisirs, n'apprennent rien d'eux-mêmes, et livrés à leur seul instinct, resteroient toute leur vie avec les seules impulsions que la nature leur a données : je n'en excepte pas même le singe, machine montée pour contrefaire et non pour imiter, et qui, de tout ce qu'il copie de nous, n'a jamais tiré une seule habitude utile pour lui-même, et qui puisse profiter à son espèce.

Aussi toutes les *gentillesses* que nous apprenons aux animaux sur lesquels nous pouvons agir avec plus de facilité, à cause des points de contact qu'une organisation plus

semblable à la nôtre nous donne avec eux, sont-elles bien moins admirables que ce que des espèces, qui n'ont rien de commun avec la nôtre, exécutent par le seul instinct qu'elles ont reçu de la nature. Je ne vois dans les danses du singe et de l'ours, même dans la decilité de l'éléphant à tout ce que son conducteur exige de lui, que le jeu d'une machine montée pour divers mouvemens : dans l'industrie de l'abeille ou du *formicaleo*, je vois l'action d'un instinct merveilleux qui étonne même notre intelligence. « A mesure que l'on arrive aux » animaux plus foibles et plus stupides, lit-on » dans les notes sur le poème des *Trois rè-* » *gnes de la nature*, on leur voit faire, pour » la conservation de leurs espèces, certaines » actions plus savantes, plus pénibles qu'au- » cune de celles dont les animaux supérieurs » sont capables. L'abeille met dans sa cellule » la plus haute géométrie : il n'est point de » ruses, point de plan ingénieux de conduite, » de bâtisse, que quelque insecte ne suive, et » ces opérations ne sont point apprises. L'in- » dividu les pratique dès qu'il vient d'éclore, » sans avoir vu ses pareils, et cependant abso- » lument comme eux. Souvent même ces opé-

» rations sont désintéressées : ce n'est point pour
» lui que l'insecte travaille, mais pour une pos-
» térité qu'il ne verra jamais. »

L'animal naît donc parfait ou fini, avec des impulsions données, des goûts déterminés, des habitudes formées d'avance; il naît âgé, pour ainsi parler, et instruit, au premier moment qu'il essaie ses forces, de tout ce qu'il fera quand l'âge les aura développées. Si les soins et l'intelligence de l'homme étendent son instinct, perfectionnent ses habitudes natives, ou lui en donnent de nouvelles, ces habitudes acquises sont perdues pour les espèces, dans lesquelles aucun progrès, aucun changement n'a été remarqué depuis Aristote. Elles se nourrissent encore aujourd'hui des mêmes alimens, vivent dans le même élément, et souvent exclusivement dans le même climat, poussent les mêmes cris, font leurs nids de la même manière, ont les mêmes habitudes d'attaque ou de défense, et leur instinct n'a pas plus changé que leur forme ou leur couleur; et remarquez même que, pour les premiers besoins, les besoins qu'on peut appeler animaux, parce qu'ils sont communs à l'homme et à la brute, l'instinct de celle-ci est à tel point déterminé et limité à

un seul mode et à un seul objet, que, même pour sa propre conservation, il n'est pas permis à la brute d'y rien changer; et tandis que l'homme se nourriroit de feuilles et d'herbes, même d'alimens entièrement inusités, s'il n'avoit pas autre chose pour soutenir sa vie, le bœuf, la brebis, le cheval, la plupart des oiseaux se laisseroient mourir de faim à côté d'un morceau de viande, et les animaux féroces et carnivores au milieu d'un tas de foin, parce que l'homme est, même pour ses besoins, conduit par sa raison qui lui fait chercher tous les moyens de soutenir son existence, et jusqu'aux plus opposés à ses habitudes, au lieu que l'animal obéit à l'impulsion d'un instinct aveugle qui ne lui laisse pas la faculté de choisir.

L'homme, au contraire, naît perfectible et par conséquent imparfait. Il est capable de tout apprendre ou de tout inventer; mais il ne saura un jour que ce qu'il aura appris de la raison des autres, ou découvert avec sa propre raison; et telle est, pour former l'homme, l'influence nécessaire de la société, que l'homme, jeté parmi les animaux, se rapprocheroit peut-être de l'animalité (comme on le raconte de cet enfant trouvé parmi les ours de la Lithuanie, qui imi-

toit le grognement de ces animaux), tandis que l'animal, vivant auprès de l'homme, ne contracteroit aucune des habitudes de l'espèce humaine. Si l'homme n'apprend donc de son semblable à parler, et par conséquent à penser, il ne parlera pas, il ne pensera pas (1); il ne connoîtra pas ce qui lui convient ni ce qui lui est nuisible : dans cet état d'isolement absolu et d'ignorance invincible, s'il étoit possible de l'y supposer, il ne sera pas homme, il ne sera pas même animal, car l'animal naît avec son instinct, et il n'aura, lui, ni instinct, ni intelligence, et il sera hors de toute nature, parce qu'il ne sera pas dans la sienne, et que la société est la nature de l'homme moral, comme la terre et l'air sont la nature de l'homme physique. L'homme, dans cet état où quelques sophistes se sont plu à le considérer, s'il mange, digérera; s'il veille trop long-temps, dormira, comme il tombera, s'il heurte contre une pierre : lois nécessaires des corps animés, et indépendantes de la volonté ou de l'instinct; mais il sera incapable de toute action, même de tout sentiment

(1) Le sourd-muet apprend des autres la parole du geste, et pense par images.

qui suppose intelligence, attrait et choix. Il n'aura rien de la société, parce qu'il sera hors de toute société. Je ne sais même, quoi qu'aient dit sur les *besoins naturels et les penchans irrésistibles* les romanciers et les philosophes; je ne sais si l'homme, dans l'état prétendu naturel et antérieur à toute société où quelques écrivains l'ont considéré, s'uniroit jamais à son semblable de différent sexe que le hasard offriroit à ses yeux. Du moins il est certain que l'animal est plus ardent dans ses amours, à mesure qu'il est plus sauvage, c'est-à-dire, plus dans son état natif, et qu'au contraire l'homme est plus calme dans les siennes, à mesure qu'il est moins civilisé; et la nudité absolue où vivent encore quelques peuplades sauvages prouve, mieux que tout ce qu'on pourroit dire, le silence de la nature chez l'homme non civilisé. Les sexes, qui mettent tant d'inégalité entre des êtres semblables, sont l'ouvrage de la nature physique; mais le sentiment qui les rapproche et les unit, et qui n'est pas, chez l'homme comme chez l'animal, éveillé par un instinct aveugle, ni borné à une époque déterminée, ce sentiment qui rétablit l'égalité entre les êtres, ou même trop souvent donne l'empire au plus

foible, est une création de la société qui est la nature morale de l'homme, c'est-à-dire, sa nature perfectionnée, accomplie. « On a souvent, » dit J.-J. Rousseau, attribué au physique ce » qu'il faut imputer au moral. C'est un des » abus les plus fréquens de la philosophie de » notre siècle... La puberté et la puissance du » sexe sont toujours plus hâtives chez les peu- » ples instruits et civilisés que chez les peuples » ignorans et barbares..... Il faut du temps et » des connoissances pour nous rendre capables » d'amour..... » Aussi, au lieu de tout ce que les mœurs et les lois de la société civile inspirent d'égards, de condescendance, de respect pour la foiblesse physique et morale de la femme, la femme est esclave partout où l'homme est dans l'état sauvage; elle est instrument de l'homme plutôt que son ministre, et même, dans les classes inférieures de nos sociétés, l'épouse, moins compagne que servante, est à côté de l'homme sans dignité, même lorsqu'elle n'est pas sans influence. Les femmes, dans les terres australes, ne sont considérées que comme des bêtes de somme, et ces peuples ne paroissent avoir dans leur langue aucun mot correspondant à ceux qui expriment dans les nôtres les plus

doux témoignages des affections mutuelles. « En » vain, dit M. Péron, je m'adressai successive- » ment à plusieurs d'entre eux, pour leur faire » concevoir ce que je désirois connoître (s'ils » avoient dans leur langue les mots d'embrasser » et de caresser); leur intelligence se trouvoit » en défaut. Quand, pour ne laisser aucun doute » sur l'objet de ma demande, je voulois appro- » cher ma figure de la leur pour les embrasser, » ils avoient tous cet air de surprise qu'une ac- » tion inconnue excite en nous, et que j'avois » observé déjà parmi les naturels du canal d'*En- » trecasteaux*, et quand, en les embrassant ef- » fectivement, je leur disois *ga na na ra na* » (comment cela s'appelle-t-il)? *Ni dégo* (1) (je » ne sais pas), étoit leur réponse unanime. L'i- » dée de caresser paroît leur être étrangère. En » vain je leur faisois les gestes propres à carac- » tériser cette action, leur surprise annonçoit » leur ignorance, et leur *ni dégo* servoit en- » core à me confirmer qu'ils ne la connoissoient » pas. Ainsi, dans ces deux actions si pleines

(1) Il est remarquable que, même aux terres-australes, la particule négative *ni* ressemble tout-à-fait au *non*, *nein*, *ni*, *not*, *ne*, qui expriment la négation dans nos langues d'Europe.

» de charmes, et qui nous paroissent si na-
» turelles, les baisers et les caresses affectueuses
» sembleroient inconnus à ces peuplades féroces
» et grossières. Je me garderai cependant bien
» d'établir, comme un fait positif, le soupçon
» que j'énonce ici; mais je dois ajouter encore
» à cette occasion que je n'ai jamais vu, soit
» à la terre de *Diemen*, soit à la *Nouvelle-*
» *Hollande*, aucun sauvage en embrasser un
» autre de son sexe, ou même d'un sexe diffé-
» rent. »

Mais parce que l'homme est perfectible et se perfectionne, « ses progrès, dit Bossuet, n'ont » plus de bornes, et il peut trouver jusqu'à l'in- » fini (1). » Il peut tout apprendre, parce qu'il naît sans rien savoir, et même l'homme le plus borné apprend toujours quelque chose. Le chien sauvage est plus fort et plus rusé que le chien domestique; mais du sauvage à l'homme civilisé, quel immense intervalle, et même, comme M. Péron l'a observé, pour la force physique, malgré une organisation absolument semblable!

L'homme exerce sur lui-même l'empire le

(1) Voyez l'admirable *Traité de la connoissance de Dieu et de soi-même*, composé pour l'instruction du Dauphin, par Bossuet.

plus étendu, parce qu'il agit avec volonté. Il accoutume son corps à tous les climats, à tous les travaux, et à toutes les privations comme à toutes les jouissances. Il plie son esprit à toutes les études, le forme à toutes les connoissances, et se détermine absolument à tout, parce que, de lui-même, et par son état natif, il n'est déterminé à rien. Plus son intelligence fait de progrès, plus il varie ses goûts, ses habitudes et ses ouvrages; et l'inconstance même, qui est un défaut de caractère, est presque toujours un indice d'esprit. Comme chacun agit avec sa volonté propre et son intelligence particulière, deux hommes ne font jamais la même chose absolument l'un comme l'autre, et le même homme fait rarement une même chose deux fois de suite de la même manière. Cependant rien n'est perdu pour l'espèce de tout ce que chaque individu invente ou perfectionne. La société le tient en réserve et comme en dépôt pour les générations suivantes : de là des progrès journaliers dans les arts et dans la connoissance des lois, progrès de l'intelligence qui seroient suivis d'une amélioration générale dans la conduite, si les penchans de l'homme n'étoient plus forts que sa raison, et si d'orgueil-

leuses doctrines, qui ne voient que l'homme et jamais la société, n'avoient depuis long-temps cherché dans l'homme et sa raison le frein de ses passions, que l'auteur de l'ordre a placé hors de l'homme, et dans la raison et la force de la société.

Ainsi, l'homme, venu au monde sans rien savoir, n'apprend que de la société, et ne perfectionne qu'au profit de la société. L'animal, au contraire, naît tout instruit; il n'a rien à apprendre de son semblable, et les qualités natives ou acquises de l'individu n'ajoutent rien à la perfection de l'espèce; et, pour recueillir en deux mots tout ce qui vient d'être dit, « il » y a dans l'instruction, dit Bossuet, quelque » chose qui ne dépend que de la conformation » des organes, et de cela, les animaux en sont » capables comme nous, et il y a ce qui dépend » de la réflexion et de l'art, dont nous ne voyons » en eux aucune remarque. »

Mais, enfin, les bêtes sont-elles de simples *machines*, montées à l'avance pour tous les mouvemens qu'elles doivent exécuter, mouvemens qui, par une sorte d'*harmonie préétablie*, coïncident avec leurs besoins, et avec la présence des objets destinés à les satisfaire, ou

bien ont-elles en elles-mêmes une intelligence qui anime leurs organes, reçoit des impressions, forme des volontés et transmet des ordres?

Ces deux opinions ont eu leurs partisans; mais, en laissant à part les inconséquences, il semble que, dans ces derniers temps, la question de l'ame des bêtes a été décidée par chaque école, d'après l'opinion dominante sur la spiritualité ou la matérialité de l'ame humaine, de telle sorte qu'on a incliné davantage à attribuer les mouvemens de l'animal à un principe intelligent, à mesure qu'on étoit moins disposé à le reconnoître dans les actions de l'homme.

Condillac est allé jusqu'à leur attribuer gratuitement la plus haute fonction de l'intelligence, la faculté de se former des idées générales, faculté qu'il refuse même à Dieu, sur cette inconcevable raison, que les idées générales ne prouvent que la limitation de l'esprit.

Le savant cardinal Gerdil pense que l'opinion qui fait des bêtes de pures machines est un peu trop philosophique, et que celle qui leur attribue une intelligence ne l'est pas assez. Peut-être que dans cette question, comme dans beaucoup d'autres, on ne dispute que faute de s'entendre. Il ne s'agit pas précisément

de savoir si les bêtes sont des machines, puisque tout être animé, et l'homme lui-même, est une *machine*, c'est-à-dire, une portion de matière organisée pour une fin quelconque, et que cette définition convient aussi aux machines artificielles qui sont l'ouvrage de l'homme. La question consiste à savoir si cette mécanique des brutes a en elle, ou hors d'elle, le principe de son mouvement, et de quelle nature est ce principe. Ceux qui regardent l'intelligence humaine comme le produit de la seule organisation n'y trouvent aucune difficulté, et partout où ils aperçoivent une organisation, ils croient à une intelligence, intelligence plus ou moins étendue, suivant que l'organisation est plus ou moins parfaite; et ils expliquent, dans cette hypothèse, la supériorité de l'homme sur les animaux, plus heureusement que la supériorité des animaux les uns sur les autres; car les animaux sont tous également bien organisés pour la fin que la nature s'est proposée en les formant. Si les uns sont propres à traîner ou à porter de lourds fardeaux, les autres composent du miel ou filent de la soie; si ceux-ci se défendent par leur force, ceux-là échappent par leur agilité ou par leurs ruses, et ce n'est ja-

mais que par rapport à nous et au service que nous en retirons, que nous jugeons le cheval plus parfaitement organisé que le serpent, ou le chien mieux que la fourmi. En effet, nous avons déjà remarqué que les plus petites espèces d'animaux emploient, pour leur conservation, des moyens plus industrieux que les plus grandes; et cependant, par une inconséquence formelle à leurs propres principes sur l'organisation, comme cause et siège de l'intelligence, les partisans de l'intelligence des animaux regardent les plus grands animaux comme les animaux les plus parfaits.

Les défenseurs rigides de la spiritualité exclusive de l'ame de l'homme préfèrent de faire des animaux de pures machines, dans toute l'étendue de cette expression, montées une fois pour tous les mouvemens que nécessitent la conservation des individus et la propagation des espèces, et que nous pouvons ensuite, à quelques égards, en nous servant de leur instinct, monter nous-mêmes pour nos plaisirs ou nos besoins, et plier à certains mouvemens et à certaines habitudes. « Comme en » accordant un instrument, dit Bossuet, nous » tâtons la corde à plusieurs fois jusqu'à ce

» qu'elle vienne à notre point, ainsi nous tâ-
» tons un chien que nous dressons pour la
» chasse, jusqu'à ce qu'il fasse ce que nous
» voulons. » Une fois la toute-puissance du Créateur admise, il ne paroît pas, à ces philosophes, plus contraire à la raison de supposer des machines naturelles, organisées pour une suite de mouvemens tendans à une fin déterminée, que d'expliquer (la puissance de l'homme étant donnée) le mécanisme des machines artificielles organisées par l'homme, pour une suite de mouvemens *tendans* à un résultat quelconque. S'il est vrai, comme nous l'avons déjà remarqué, que, dans une montre ou une machine hydraulique, l'intelligence de l'inventeur ou de l'ouvrier soit réellement et toujours *présente* à la mécanique, puisque cette mécanique n'est, à le bien prendre, que la réalisation ou l'expression extérieure de sa pensée, l'action continue de sa volonté; et que si cette machine vient à se déranger, incapable de se rétablir elle-même, elle ne peut recevoir de nouveau le mouvement que de la même l'intelligence qui le lui a donné la première fois (1), quelle difficulté trouveroit-

(1) Si, comme le disent les philosophes, la conser-

on à juger par analogie, moyen le plus sûr de jugement, que l'intelligence suprême du grand ouvrier, appliquée aux machines animées ou aux animaux, en a réglé à l'avance tous les mouvemens, et qu'en leur donnant un corps, il s'est, pour ainsi dire, réservé d'en faire mouvoir les ressorts par une loi générale émanée de sa providence conservatrice? « Quand les » animaux, dit encore Bossuet, montrent dans » leurs actions leur industrie, saint Thomas a » raison de les comparer à des horloges, et aux » autres machines ingénieuses, où *toutefois* » *l'industrie réside, non dans l'ouvrage, mais* » *dans l'artisan.* » Peut-être que cette action continue de Dieu sur les animaux, qu'il n'a pas laissés comme l'homme *dans la main de leur conseil*, présente à nos foibles imaginations des images incompatibles avec la grandeur et l'indépendance absolues de l'Être suprême, et qu'elles se le figurent comme un artisan laborieusement appliqué à faire aller une mécanique, qui s'arrête lorsque l'ouvrier sus-

vation de l'univers est une création continuée, on peut dire qu'une mécanique est une pensée, une invention continuée.

pend son action; mais, pour se faire une idée plus juste et plus relevée de l'opération de la Toute-Puissance sur des machines animées, il n'y a qu'à recourir encore à l'opération de l'homme dans les machines artificielles.

Toutes les mécaniques sont mues par un moteur général et matériel, qui donne l'impulsion première à tous les mouvemens secondaires : c'est l'air, l'eau, le feu, un ressort qui se détend, un poids qui descend, l'oscillation d'un pendule, ou quelquefois la force des animaux ou des hommes, appliqués, comme simples *puissances mécaniques*, au mouvement de la machine. Ce moteur est l'ame de la machine, et même dans quelques-unes il en porte le nom. C'est une ame que l'homme, en quelque sorte, a faite aussi à son image, qui donne l'impulsion aux mouvemens du corps où elle est placée, qui les règle, et comme la nôtre, sans comprendre sa propre action sur le corps qui lui est soumis.

Il y a sans doute aussi dans les machines animées ou les brutes un moteur général, un principe universel d'action, auquel doivent se rapporter tous les mouvemens particuliers, et peut-être n'est-il pas impossible d'en détermi-

doux témoignages des affections mutuelles. « En
» vain, dit M. Péron, je m'adressai successive-
» ment à plusieurs d'entre eux, pour leur faire
» concevoir ce que je désirois connoître (s'ils
» avoient dans leur langue les mots d'embrasser
» et de caresser); leur intelligence se trouvoit
» en défaut. Quand, pour ne laisser aucun doute
» sur l'objet de ma demande, je voulois appro-
» cher ma figure de la leur pour les embrasser,
» ils avoient tous cet air de surprise qu'une ac-
» tion inconnue excite en nous, et que j'avois
» observé déjà parmi les naturels du canal d'*En-*
» *trecasteaux*, et quand, en les embrassant ef-
» fectivement, je leur disois *ga na na ra na*
» (comment cela s'appelle-t-il)? *Ni dégo* (1) (je
» ne sais pas), étoit leur réponse unanime. L'i-
» dée de caresser paroît leur être étrangère. En
» vain je leur faisois les gestes propres à carac-
» tériser cette action, leur surprise annonçoit
» leur ignorance, et leur *ni dégo* servoit en-
» core à me confirmer qu'ils ne la connoissoient
» pas. Ainsi, dans ces deux actions si pleines

(1) Il est remarquable que, même aux terres-australes, la particule négative *ni* ressemble tout-à-fait au *non*, *nein*, *ni*, *not*, *ne*, qui expriment la négation dans nos langues d'Europe.

» de charmes, et qui nous paroissent si na-
» turelles, les baisers et les caresses affectueuses
» sembleroient inconnus à ces peuplades féroces
» et grossières. Je me garderai cependant bien
» d'établir, comme un fait positif, le soupçon
» que j'énonce ici; mais je dois ajouter encore
» à cette occasion que je n'ai jamais vu, soit
» à la terre de *Diemen*, soit à la *Nouvelle-*
» *Hollande*, aucun sauvage en embrasser un
» autre de son sexe, ou même d'un sexe diffé-
» rent. »

Mais parce que l'homme est perfectible et se perfectionne, « ses progrès, dit Bossuet, n'ont » plus de bornes, et il peut trouver jusqu'à l'in- » fini (1). » Il peut tout apprendre, parce qu'il naît sans rien savoir, et même l'homme le plus borné apprend toujours quelque chose. Le chien sauvage est plus fort et plus rusé que le chien domestique; mais du sauvage à l'homme civilisé, quel immense intervalle, et même, comme M. Péron l'a observé, pour la force physique, malgré une organisation absolument semblable!

L'homme exerce sur lui-même l'empire le

(1) Voyez l'admirable *Traité de la connoissance de Dieu et de soi-même*, composé pour l'instruction du Dauphin, par Bossuet.

cessaires, et même le prétexte ou l'occasion de toutes les jouissances superflues. Non-seulement l'homme découvre de nouvelles propriétés et de nouveaux rapports dans les différens corps que la nature lui présente isolés les uns des autres; mais il généralise les images et les sensations qu'il en reçoit, au point d'en faire des idées abstraites qui ne peuvent s'appliquer à aucun objet particulier, et il les exprime par des mots collectifs. Ainsi, de toutes les images des corps qui servent à le loger, à le vêtir, à le nourrir, et de toutes les sensations qu'il en éprouve, il fait les idées abstraites exprimées avec les mots collectifs de *logement*, de *vêtement*, d'*alimens*, et réunissant même par une opération de son esprit toutes ces idées abstraites, il en fait l'idée plus abstraite encore et plus collective de *subsistance*, qui comprend, sous un seul mot, tout ce qui est nécessaire aux nécessités corporelles, mais qui, ne pouvant convenir à aucun objet en particulier, n'offre à l'imagination aucune prise, et ne sert qu'à donner à sa raison une merveilleuse facilité pour penser à tout ce qui peut satisfaire ses besoins, et pour en parler (1).

(1) Un exemple fera mieux comprendre cette der-

La sensibilité de l'homme lui fait éprouver des sensations de douleur ou de plaisir; mais, par son entendement ou sa raison, l'homme voit ou plutôt juge son salut dans la douleur et se résigne à souffrir; dans le plaisir, il juge sa perte et renonce à jouir; ou même, maîtrisant sa sensibilité et ses sensations, il brave volontairement la douleur la plus aiguë, s'abstient du plaisir le plus légitime, affronte le péril le plus évident; « et même il remarque en lui, dit » toujours Bossuet, une force supérieure au » corps, par laquelle il peut s'exposer à une » ruine certaine, malgré la douleur et la vio- » lence qu'il souffre en s'y exposant. »

L'animal aussi voit, touche, *odore*, sent, reçoit en un mot des images et des sensations: elles le déterminent invinciblement à chercher les objets ou à les fuir; mais, parce qu'il est

nière pensée. Si nous n'avions pas dans la langue, ni par conséquent dans l'esprit, les idées collectives qu'expriment les mots *subsistance*, *alimens*, *vêtemens*, on ne penseroit que des individualités, et toute administration générale d'hommes et de choses seroit impossible; et Condillac dit que les idées abstraites, qu'il confond avec les idées générales, prouvent la limitation de l'esprit!

privé de la faculté de combiner les rapports des différens objets entre eux ou avec lui, il se les *assimile* directement tels que la nature les lui présente, et sans leur faire subir aucune transformation, quoiqu'il se serve aussi, et même avec avidité, des objets que nous avons nous-mêmes transformés pour son usage ou pour le nôtre. Si quelque nécessité de la nature demande de lui quelque art dans la manière de se servir des différentes substances, comme chez les oiseaux, le besoin de préparer un nid pour leurs petits, ou dans le castor, le besoin de se faire une retraite, la constante uniformité de ses opérations, même lorsque des motifs de sûreté y nécessiteroient des changemens; ou que des circonstances particulières les rendent inutiles, prouve assez l'impulsion aveugle et mécanique d'une imagination dénuée de toute intelligence. Ainsi, à l'approche de la saison de ses amours, une femelle d'oiseau, renfermée dans une cage, travaillera, quoique seule, à bâtir son nid, si l'on a soin d'en mettre à sa portée les matériaux. L'animal même n'a pas besoin d'intelligence, puisqu'il vient au monde logé, vêtu, et l'on pourroit dire nourri, si l'on observe avec quelle profusion, mais en même temps

avec quelle simplicité, la nature a pourvu à ses besoins. On doit même remarquer que l'air, l'eau, la terre, et tout ce qu'ils produisent, sont à l'usage de l'animal comme à celui de l'homme, mais que l'homme seul, entre tous les êtres animés, a reçu la puissance de produire le feu (dont les animaux cependant éprouvent presque tous une sensation agréable), le feu, agent puissant et terrible de création ou de destruction, dont le suprême ordonnateur n'a remis la disposition qu'à l'intelligence qui peut en régler l'emploi, secret d'État que le monarque des mondes n'a confié qu'à son premier ministre.

L'animal aussi reçoit des sensations; mais ces sensations, il y obéit aveuglément, involontairement, pour fuir ou rechercher l'objet qui les occasionne, sans connoître les motifs qui pourroient lui faire rechercher ce qu'il évite, ou éviter ce qu'il poursuit, à moins qu'une sensation plus forte, présente par l'objet qui la cause, ou rappelée par la mémoire (car l'animal aussi a la réminiscence des images), ne l'emporte sur une sensation plus foible. Ainsi l'image présente ou rappelée du bâton qui l'a châtié empêche le chien de céder à l'appétit excité en lui par la présence des mets qu'il convoite. Ici,

j'entre tout-à-fait dans la pensée de M. de Buffon, qui dit : « Les animaux ont des sensations, » et non pas des idées; » et dans celle de Bossuet : « Il semble que tout le mieux qu'on puisse » faire pour les animaux est de leur accorder » des sensations. »

La machine humaine est donc mue par un entendement ou une raison, qui, outre sa fonction spéciale de concevoir les idées générales ou sociales d'ordre, de justice, de vérité, de vertu, de pouvoir, de devoirs, et les idées *généralisées* ou collectives, telles que celles de blancheur, d'acidité, de subsistance, découvre encore les propriétés et les rapports des objets physiques, dont son imagination perçoit les images, et juge le danger ou l'utilité des sensations que sa sensibilité lui transmet; et la machine des brutes est mue par un instinct, je veux dire, par une imagination et une sensibilité purement passives, qui lui présentent les objets de ses besoins ou de ses affections, sans qu'aucune autre lumière vienne l'éclairer sur les moyens de satisfaire les uns, ou sur les motifs de modérer les autres.

Et remarquez aussi que, dans ces états où l'homme n'a pas encore sa raison ou en a perdu

l'usage, dans l'enfance ou l'aliénation d'esprit, il a cependant déjà, ou il conserve encore, l'imagination et la sensibilité. L'enfant et l'homme en démence perçoivent les mêmes images des objets que l'homme fait et raisonnable; ils en éprouvent les mêmes sensations, et font aussi, à leur occasion, des mouvemens involontaires, indélibérés, et des actions purement machinales; et sans prétendre comparer la brute à l'homme, même dans quelque état de foiblesse d'esprit ou de corps qu'il puisse se trouver, il me suffit de prouver, par cet exemple, que la faculté intérieure d'imaginer et de sentir peut exister dans l'animal sans la faculté intellectuelle de raisonner, puisqu'elle existe chez l'homme avant ou après la raison; « car l'imagination, dit très-bien » Bossuet, n'est que la sensation continuée. »

L'entendement, je le répète, ou la raison, est le *grand ressort* de la machine humaine. L'enfant qui n'a pas encore une raison à lui, ou toute sa raison, est mu ou dirigé par la raison des autres. En vain la faculté de sentir feroit éprouver à l'homme des sensations, en vain ces sensations produiroient des images dans son esprit; avec les seules facultés natives d'imaginer et de sentir, avec les seuls organes qu'il

mais que par rapport à nous et au service que nous en retirons, que nous jugeons le cheval plus parfaitement organisé que le serpent, ou le chien mieux que la fourmi. En effet, nous avons déjà remarqué que les plus petites espèces d'animaux emploient, pour leur conservation, des moyens plus industrieux que les plus grandes; et cependant, par une inconséquence formelle à leurs propres principes sur l'organisation, comme cause et siège de l'intelligence, les partisans de l'intelligence des animaux regardent les plus grands animaux comme les animaux les plus parfaits.

Les défenseurs rigides de la spiritualité exclusive de l'ame de l'homme préfèrent de faire des animaux de pures machines, dans toute l'étendue de cette expression, montées une fois pour tous les mouvemens que nécessitent la conservation des individus et la propagation des espèces, et que nous pouvons ensuite, à quelques égards, en nous servant de leur instinct, monter nous-mêmes pour nos plaisirs ou nos besoins, et plier à certains mouvemens et à certaines habitudes. « Comme en » accordant un instrument, dit Bossuet, nous » tâtons la corde à plusieurs fois jusqu'à ce

» qu'elle vienne à notre point, ainsi nous tâ» tons un chien que nous dressons pour la » chasse, jusqu'à ce qu'il fasse ce que nous » voulons. » Une fois la toute-puissance du Créateur admise, il ne paroît pas, à ces philosophes, plus contraire à la raison de supposer des machines naturelles, organisées pour une suite de mouvemens tendans à une fin déterminée, que d'expliquer (la puissance de l'homme étant donnée) le mécanisme des machines artificielles organisées par l'homme, pour une suite de mouvemens *tendans* à un résultat quelconque. S'il est vrai, comme nous l'avons déjà remarqué, que, dans une montre ou une machine hydraulique, l'intelligence de l'inventeur ou de l'ouvrier soit réellement et toujours *présente* à la mécanique, puisque cette mécanique n'est, à le bien prendre, que la réalisation ou l'expression extérieure de sa pensée, l'action continue de sa volonté; et que si cette machine vient à se déranger, incapable de se rétablir elle-même, elle ne peut recevoir de nouveau le mouvement que de la même l'intelligence qui le lui a donné la première fois (1), quelle difficulté trouveroit-

(1) Si, comme le disent les philosophes, la conser-

on a juger par analogie, moyen le plus sûr de jugement, que l'intelligence suprême du grand ouvrier, appliquée aux machines animées ou aux animaux, en a réglé à l'avance tous les mouvemens, et qu'en leur donnant un corps, il s'est, pour ainsi dire, réservé d'en faire mouvoir les ressorts par une loi générale émanée de sa providence conservatrice? « Quand les » animaux, dit encore Bossuet, montrent dans » leurs actions leur industrie, saint Thomas a » raison de les comparer à des horloges, et aux » autres machines ingénieuses, où *toutefois* » *l'industrie réside, non dans l'ouvrage, mais* » *dans l'artisan.* » Peut-être que cette action continue de Dieu sur les animaux, qu'il n'a pas laissés comme l'homme *dans la main de leur conseil*, présente à nos foibles imaginations des images incompatibles avec la grandeur et l'indépendance absolues de l'Être suprême, et qu'elles se le figurent comme un artisan laborieusement appliqué à faire aller une mécanique, qui s'arrête lorsque l'ouvrier sus-

vation de l'univers est une création continuée, on peut dire qu'une mécanique est une pensée, une invention continuée.

pend son action; mais, pour se faire une idée plus juste et plus relevée de l'opération de la Toute-Puissance sur des machines animées, il n'y a qu'à recourir encore à l'opération de l'homme dans les machines artificielles.

Toutes les mécaniques sont mues par un moteur général et matériel, qui donne l'impulsion première à tous les mouvemens secondaires : c'est l'air, l'eau, le feu, un ressort qui se détend, un poids qui descend, l'oscillation d'un pendule, ou quelquefois la force des animaux ou des hommes, appliqués, comme simples *puissances mécaniques*, au mouvement de la machine. Ce moteur est l'ame de la machine, et même dans quelques-unes il en porte le nom. C'est une ame que l'homme, en quelque sorte, a faite aussi à son image, qui donne l'impulsion aux mouvemens du corps où elle est placée, qui les règle, et comme la nôtre, sans comprendre sa propre action sur le corps qui lui est soumis.

Il y a sans doute aussi dans les machines animées ou les brutes un moteur général, un principe universel d'action, auquel doivent se rapporter tous les mouvemens particuliers, et peut-être n'est-il pas impossible d'en détermi-

ner la nature, si nous voulons observer ce que l'animal a de commun avec l'homme, et en quoi ils diffèrent l'un de l'autre, et si nous supposons l'animal fait en quelque chose sur le plan de l'homme, au lieu de croire, avec les matérialistes, l'homme fait à l'image de l'animal.

L'homme, avons-nous dit, considéré dans sa substance intelligente, est entendement, imagination, sensibilité. L'imagination perçoit les images, la sensibilité les sensations; mais l'entendement, outre sa destination essentielle de concevoir les idées générales qui sont le moral de l'homme, les idées d'ordre, de justice, de volonté, de liberté, de pouvoir, de devoirs; l'entendement nous sert encore à découvrir les rapports qu'ont entre eux, et avec notre conservation, les corps qui nous sont connus sous des images et par des sensations. Je m'explique. Il est bien peu de substances qui puissent servir à l'homme, même sauvage, dans l'état où la nature les lui fournit. Avec du bois, le sauvage fait du feu, fait un arc ou un casse-tête; il fait des aiguilles avec les arêtes de poisson, et du fil avec les nerfs des animaux. L'animal même, il ne le dévore pas vivant, et lui fait subir quelque préparation avant de le manger. Mais

c'est surtout dans l'état de société policée que l'homme élabore, transforme, combine entre elles les diverses substances. Plus il est avancé dans la vie sociale, plus il met d'art et de réflexion dans ses procédés, et de là vient que ces procédés eux-mêmes, et leurs méthodes, et leurs résultats, ont pris exclusivement le nom d'*arts*. Il voit, il touche la soie, la laine, les peaux des animaux, le bois, les pierres, les terres métalliques, etc.; mais combien d'opérations ingénieuses ou même savantes, ces matières et mille autres ne doivent-elles pas subir pour être converties en étoffes, en draps, en cuirs, en métaux, en meubles, en édifices, même en alimens salutaires ou recherchés! C'est en étudiant les propriétés des diverses substances, c'est en observant les rapports que tous ces objets, matières premières de tous les arts, ont les uns avec les autres, et tous avec l'air, l'eau, le feu, agens premiers de tous les procédés mécaniques; c'est enfin en découvrant les relations de toute la nature physique avec lui-même, dernier terme auquel tout se rapporte, que l'homme est parvenu à perfectionner les arts qui servent à le loger, à le vêtir, à le nourrir, premiers besoins qui sont la raison des arts né-

je vois notre intelligence; dans ce qu'ils ont reçu de leur nature, je ne vois qu'un instinct aveugle et prédéterminé; et, par exemple, a-t-on pu ou voulu apprendre à un chien à connoître son maître, lorsqu'il entre la nuit dans sa demeure, et qu'encore à une grande distance, il ne peut ni le voir ni le sentir, et qu'il est seul dans la maison à l'entendre? Mais quand même il reconnoîtroit le bruit de ses pas, peut-il distinguer la marche de son cheval? et cependant ce gardien fidèle n'aboiera pas, ou aboiera d'une manière différente, et exprimera le plaisir, et non la crainte ou la colère. Si c'est là de l'intelligence, il en a plus que l'homme; et l'homme, conduit par sa raison, prouve moins l'intelligence suprême que l'animal guidé par son instinct. Mais on peut opposer à ces opinions sur la faculté de raisonner et de juger, qu'on attribue aux animaux, une réponse générale et péremptoire. On ne peut faire connoître sa pensée que par une expression parlée ou figurée par la parole ou le geste. Les animaux ont-ils aucunes de ces expressions extérieures d'où nous puissions conclure l'expression intérieure ou la pensée? Les anciens appeloient les animaux privés de raison, *muta animalia*, les animaux

muets; et lorsque la crédulité populaire cherchoit des présages à de grandes calamités, elle mettoit au nombre des plus sinistres que les bêtes avoient parlé, *pecudesque locutæ, infandum!* Et nous-mêmes, malgré nos systèmes, ne serions-nous pas saisis d'étonnement et presque d'effroi, si nous surprenions un animal, je ne dis pas à parler, mais seulement à faire un geste qui fût l'expression réfléchie d'une pensée, et non le signe involontaire d'une sensation ou d'un besoin?

Les animaux, il est vrai, ont l'expression des passions, c'est-à-dire, les cris et les mouvemens involontaires : ils en ont de différens pour l'amour, pour le désir, pour la colère, pour la faim; et, par ces *signes* divers de leurs affections, ils s'entendent entre eux, parce qu'ils ont tous les mêmes besoins et les mêmes passions, et que ces besoins et ces passions font partie de leur instinct de conservation, ou comme sentinelles pour les dangers qui peuvent les menacer, ou comme stimulans pour les besoins qu'ils doivent satisfaire; mais les animaux n'ont aucune expression de pensée, de raisonnement, parce qu'ils n'ont ni la faculté de penser ni celle de raisonner, et même dans la parole que

l'homme leur adresse, ils n'entendent que le son.

Ainsi, l'homme a toutes les expressions, parce qu'il a toutes les facultés, et le langage articulé, expression propre de l'entendement, et le langage du geste ou du dessin, expression propre d'une imagination éclairée par l'esprit, et le langage des actions libres, expression d'une sensibilité dirigée par la volonté; l'animal, au contraire, n'a que des cris, expressions de sensations irréfléchies, et des mouvemens involontaires, expressions ou plutôt impulsions d'une faculté de percevoir des images, sans jugement et sans raison.

L'homme a donc une ame : *entendement*, lorsqu'elle conçoit les idées intellectuelles; *esprit*, lorsqu'elle s'applique aux choses d'imagination; *raison*, lorsqu'elle délibère; *jugement*, lorsqu'elle prononce; *volonté*, lorsqu'elle commande; et l'animal n'a qu'un *instinct*, c'est-à-dire, une faculté de recevoir des images sans entendement qui puisse en tirer des rapports, et une faculté de sentir sans jugement, sans volonté et sans liberté, qui puisse en régler les actes.

Et peut-être n'est-il pas impossible de tirer de cette différence entre l'ame de l'homme et

l'instinct de la brute quelques inductions éloignées sur l'immortalité de l'une et la mortalité de l'autre. Les idées d'ordre, de raison, de justice, etc., sont éternelles comme Dieu qui en est le type; et s'il y a quelque analogie entre l'objet perçu et le sujet qui perçoit, on peut regarder l'ame qui conçoit ces idées comme un miroir qui réfléchiroit éternellement un objet qui lui seroit éternellement présent. L'ame est immortelle, puisqu'elle est la faculté de contempler un objet éternel; et dans cette société intellectuelle, *pouvoir*, *ministre*, *sujet*, tout est ou doit être éternel ou immortel. Mais la faculté qu'ont les brutes de recevoir des images et des sensations ayant pour objet ce monde matériel et périssable, on peut croire que cette faculté cesse, lorsqu'il n'y a plus de raison à son existence, et que l'objet a disparu par la décomposition des sens destinés à le percevoir. Même pour l'homme, l'immortalité de l'ame ne suppose pas précisément l'immortalité de l'imagination. Il y a apparence que cette faculté doit cesser en lui, lorsque les objets extérieurs de ses perceptions ont cessé d'être pour lui. Si, comme le définit Bossuet, « l'imagination n'est » que la sensation continuée, » elle doit finir avec

les sens. Elle s'affoiblit même avec eux à mesure que l'homme avance dans la vie; la raison, au contraire, se fortifie, et, de ces deux puissances qui se partagent le domaine intellectuel, l'une s'accroît de tout ce que l'âge et la réflexion ôtent à l'autre.

L'homme possède donc et possède seul la science des *moyens* et des rapports, la première, ou plutôt la seule science, et celle qui comprend toutes les autres; car toutes ses connoissances théoriques et pratiques ne sont que des *moyens*, la religion, le gouvernement, les sciences, les lettres et les arts. C'est par cette science des *moyens* que l'homme fait servir à la perfection de son être physique et moral, individuel et social, la nature toute entière, matérielle et intellectuelle, les animaux et Dieu même, si j'ose le dire; et c'est dans la découverte de nouveaux moyens et de nouveaux rapports, ou plutôt dans l'extension et le développement de moyens et de rapports connus que consistent les progrès de son esprit et le perfectionnement de son existence.

C'est donc là le caractère incommunicable qui distingue l'homme de la brute, le trait le plus marqué de la différence qui existe entre

eux, et qui ne permet pas de rapprocher l'*animal* le plus industrieux de l'homme le plus borné. L'homme naît dans l'ignorance de tout ce qu'il doit savoir, mais avec la capacité d'apprendre de ses semblables tout ce qu'il ignore, de tout connoître et de se connoître lui-même. La brute, au contraire, naît instruite de tout ce qu'elle doit faire, mais incapable d'aller plus loin. La raison de l'homme est incertaine, et les passions l'égarent sur la route, parce qu'elle n'arrive que par degrés, et en écartant ses passions à la connoissance de la vérité. L'instinct de la brute est sûr, même infaillible, et ses passions ne font qu'ajouter à sa sagacité, parce que, n'ayant rien à apprendre, elle doit avoir tout reçu pour la fin qui lui est propre. Ainsi, une horloge ou un baromètre indiquent l'heure ou les variations de l'atmosphère, avec plus d'exactitude que l'astronome le plus exercé. Je le répète, l'animal naît parfait, ou plutôt fini; l'homme naît perfectible et infini, si j'ose le dire; car, dit Bossuet, « il » peut trouver jusqu'à l'infini. » La brute n'a rien à apprendre de son espèce, collection d'êtres animés rapprochés par les mêmes besoins, qui ne connoissent rien, pas même la perfec-

tion de leur instinct; l'homme a tout à recevoir de son espèce, société d'êtres intelligens réunis dans des idées générales, qui connoissent tout, et même l'imperfection de leur intelligence :

« Il connoît sa foiblesse, et voilà sa puissance (1). »

En sorte que, pour la brute, la perfection relative est dans l'individu, l'imperfectibilité dans l'espèce; pour l'homme, au contraire, l'imperfection est dans l'individu, la perfectibilité est dans l'espèce ou la société. L'espèce brute recommence toujours, et tourne sans cesse dans un cercle qu'elle ne peut franchir; l'espèce humaine ne s'arrête jamais, parce qu'elle suit une ligne droite, dont elle ne peut atteindre le terme. Aussi la brute, qui trouve en elle-même tout ce qu'il lui est nécessaire de savoir, est toujours seule, même lorsqu'elle vit auprès de ses semblables, parce qu'elle ne peut rien recevoir de ses communications avec eux; et l'homme, une fois qu'il a connu Dieu et l'homme, n'est jamais isolé, parce qu'il a connu la société, et qu'il vit au milieu d'elle par ses pensées, même lorsqu'il en est éloigné de corps.

(1) M. Delille, poème de l'*Imagination*.

Quelques partisans d'un principe intelligent dans les animaux n'ont su comment concilier, avec la justice et la bonté de l'Être suprême, l'état de souffrance auquel la brute, ainsi que l'homme, est exposée, fondés sur cette raison, que, sous un Dieu juste, nul être ne peut souffrir sans l'avoir mérité.

L'animal souffre sans doute; mais il n'est pas malheureux, pas plus qu'il n'est heureux en jouissant, parce que la douleur et le plaisir sont des sensations que tout être organisé et animé peut éprouver, et que le bonheur ou le malheur sont des sentimens dont le seul être intelligent et moral est susceptible. En vain la poésie, qui personnifie tout, et même les êtres insensibles, parce qu'elle vit d'affections, prête à l'animal nos sentimens comme nos pensées et notre langage; en vain une sensibilité factice, qui *se désespère* des plus petites douleurs, donne des larmes aux souffrances de l'animal : la raison dit que l'être seul est heureux, qui a des idées de souverain bien et une destination naturelle vers le suprême bonheur dont il fait l'application à tous les objets qui lui offrent quelques traits du bien et du beau qu'il connoît, et quelque avant-goût du bonheur qu'il

espère; que celui-là seul est malheureux qui peut comparer son état présent de souffrance avec le sentiment de sa dignité et la grandeur de ses espérances; que celui-là seul est heureux qui, dans le plaisir, voit ou croit voir en quelque sorte la plénitude de son existence et l'accomplissement de ses hautes destinées; que celui-là seul est malheureux qui regarde la douleur comme un châtiment, comme une dégradation de son être et une déchéance de la domination qu'il a droit d'exercer sur les êtres sensibles et sur lui-même; et que l'animal qui n'a ni ces idées, ni ces désirs, ni cette destination, ni ces espérances, et qui ne peut faire aucune comparaison de son état présent avec aucun autre état, soit qu'il souffre, soit qu'il jouisse, n'est pas au fond plus heureux ou plus malheureux que la plante que l'on arrose, ou que le bois que l'on met au feu; et si nous ne devons pas le tourmenter par caprice, ni le détruire sans nécessité, la raison nous permet d'en user comme de tous les objets sensibles, avec modération, et selon l'exigence de nos besoins.

D'ailleurs, à parler exactement, c'est moins la souffrance qui est un mal que la destruction,

dont la douleur est l'annonce et le commencement; c'est moins la jouissance qui est un bien que la vie, dont le plaisir est le plein exercice. Mais la vie elle-même et la mort ne sont un bien ou un mal que pour l'être qui les connoît, les juge, et qui quelquefois, malgré la nature, et plus fort qu'elle, fuit la vie comme un mal, et cherche la mort comme un bien. Mais, pour la brute comme pour le végétal, la vie et la mort ne sont rien, rien que du mouvement et du repos, rien qu'un état que l'une commence, que l'autre finit, et où la mort n'est que la condition nécessaire de la vie.

Ce qui nous induit en erreur sur l'intelligence que nous supposons aux animaux, et sur les affections semblables aux nôtres que nous leur attribuons, ce sont les rapports d'organisation et d'habitudes qu'ils ont avec nous; encore faut-il observer que ces rapports d'organisation et d'habitudes ont été étrangement exagérés par la légèreté, l'amour du merveilleux ou l'esprit de parti. Même pour l'animal chez lequel ces rapports sont le plus apparens, et qu'on appelle pour cette raison *l'homme des bois*, le premier de nos naturalistes, M. Cuvier, réduit à sa juste valeur cette prétendue ressem-

blance. « On a, dit-il dans ses notes sur le » poème des *Trois Règnes,* ridiculement exagéré » la ressemblance de l'*orang-outang* avec nous; » et quoiqu'un écrivain moderne soit allé jus- » qu'à dire que l'*homme* est un *orang-outang* » *dégénéré,* la vérité est que le célèbre *orang-* » *outang* de Borneo, le singe qui s'approche » le plus de l'homme, n'atteint que trois ou » quatre pieds de haut, est incapable de mar- » cher debout sans l'aide d'un bâton, se traîne » à quatre pieds plutôt qu'il n'y marche, et ne » jouit de quelque agilité que lorsqu'il grimpe » aux arbres. Sa physionomie rappelle un peu » celle d'un nègre, quand on le voit de face; mais » de profil, la saillie de son museau décèle bien » vite une brute; la longueur démesurée de ses » bras lui donne un air hideux d'araignée, et » quoique ses mouvemens aient quelque chose » de moins brusque que ceux des autres sin- » ges, que son naturel soit plus doux, plus » aimant, plus docile, il ne paroît pas qu'il soit » de beaucoup supérieur au chien pour son » intelligence; mais sa conformation donnera » toujours à ses actions et à ses gestes une res- » semblance avec les nôtres, faite pour frap- » per le vulgaire. »

Je reviens aux rapports d'organisation que les animaux ont avec nous; et si, comme le dit lui-même l'auteur des *Rapports du physique et du moral*, « il est difficile, même à l'homme le » plus réservé, de ne jamais recourir aux *causes* » *finales* pour l'explication des phénomènes » physiques, » j'ose dire qu'il est indispensable d'avoir recours à ces *causes finales* pour expliquer le phénomène des rapports physiques des animaux avec l'homme.

En effet, si l'animal eût dû n'être entre les mains de l'homme qu'un instrument ou moyen purement passif, comme le bois, la pierre, les métaux, il n'eût eu avec l'homme d'autres rapports que les rapports matériels que ces substances inanimées ont avec le corps humain, des rapports de distance, d'étendue, de pesanteur, d'adhérence ou de divisibilité de parties; rapports que tous les corps ont entre eux, et qui rendent ceux qui servent à nos besoins propres à être mis en œuvre pour notre industrie. Mais les animaux devoient être pour l'homme des instrumens animés, des moyens actifs, et non pas seulement des matériaux. Ils devoient être des aides pour ses travaux, des compagnons de ses plaisirs ou des ennemis pour son cou-

rage. Il leur falloit donc avec nous des rapports d'une autre espèce. Il étoit nécessaire que l'animal nous vît pour nous reconnoître, nous connût pour nous retrouver, nous entendît pour nous obéir, qu'il s'attachât à nous pour rester auprès de nous; et ces mêmes facultés qui accoutument à l'homme les animaux utiles, il les falloit pour l'éviter aux animaux malfaisans, qui se multiplient partout où l'homme n'est pas, et reparoissent partout où il n'est plus, mais qui lui cèdent l'empire de la terre, et s'éloignent de sa demeure, là où se montre ce dominateur de l'univers. Les animaux sauvages semblent même avoir été la première occasion de la civilisation politique de l'espèce humaine, et le premier objet de l'exercice de son intelligence. Les tigres enchaînés par Bacchus, les monstres domptés par Hercule, les lions apprivoisés par Orphée, déposent de cette vérité, que l'homme, au premier âge de la société, a employé à combattre les animaux, ou à les soumettre, une industrie qui, bientôt appliquée à d'autres objets, a été le principe de ses progrès, et trop souvent le ministre de ses passions. Il falloit donc aux animaux une organisation humaine, si j'ose le dire, pour pouvoir servir l'homme ou servir à l'homme;

une faculté d'imaginer, pour que nous pussions leur transmettre des images; une faculté de sentir, pour que nous pussions leur donner des habitudes ; et, destinés à se reproduire pour durer sur la terre autant que l'homme, il leur falloit des affections domestiques, ou quelque chose qui y ressemble, pour se chercher et s'unir entre eux, et prendre de leur progéniture le soin que nous ne pouvons en prendre nous-mêmes, c'est-à-dire qu'il falloit aux brutes tout ce qu'elles ont, et rien de plus : car l'intelligence, la connoissance, et par conséquent la raison qu'on leur attribue gratuitement, seroient aussi importunes à l'homme qu'inutiles à l'animal, incommodes à notre supériorité, superflues pour sa dépendance. Ils seroient bien moins soumis, s'ils étoient intelligens, et peut-être trop semblables à l'homme, ils raisonneroient lorsqu'il ne faudroit qu'obéir. Mais, quoique l'animal, par son organisation, ses sensations, sa mémoire, ses habitudes, ses affections, ses besoins, ressemble en quelque chose à l'homme, peut-on raisonnablement supposer qu'il agisse par le même principe ? Je vois le berger qui ramène et rassemble son troupeau dispersé dans un champ voisin; son

chien le ramène aussi, et même beaucoup mieux que le berger: oseroit-on dire que, dans une action semblable, le berger et son chien sont déterminés par le même motif? Les religieux du mont Saint-Bernard vont à la recherche des malheureux égarés dans la neige; leurs chiens y vont aussi, et même les découvrent beaucoup plus sûrement : faut-il supposer à ces animaux une intention semblable à celle de l'homme? On dira peut-être que ce sont là des actions morales, et que ceux qui supposent dans les animaux des facultés intellectuelles ne leur attribuent aucune moralité. Une intelligence sans moralité seroit une intelligence sans connoissance des motifs qui la déterminent à un parti plutôt qu'à un autre, par conséquent une intelligence sans raison, et une intelligence sans raison n'est qu'un instinct; et toute cette dispute ne seroit qu'une dispute de mots, qui céderoit à une définition exacte de ce qu'on entend par instinct et par intelligence. Mais on veut que les bêtes pensent, imaginent, raisonnent, jugent, sinon autant que l'homme, au moins comme l'homme; et alors les bêtes sont, ainsi que l'homme, capables de perfectionner leur intelligence, d'é-

tendre le cercle de leurs connoissances et la sphère de leurs raisonnemens. « La nature des » animaux pourra s'élever à tout, dit Bossuet, » dès qu'elle pourra sortir de la ligne qu'ils par- » courent. » Si les pies pouvoient, comme on l'a dit, compter jusqu'à trois, et même jusqu'à neuf, il n'y auroit pas de raison pour que les pies ne pussent, avec le temps, embrasser le système entier du monde physique; et cependant six mille générations d'animaux, qui se sont succédées depuis Aristote, n'ont rien ajouté à la perfection des espèces : de quelle époque datera leur perfectibilité? A la vérité, on avoue que, pour prononcer sur cette grande question, on attend encore d'avoir réuni un plus grand nombre des faits de l'histoire des animaux, comme si, depuis que le monde existe, il n'y a pas eu autant de faits à observer que d'animaux, autant d'observateurs que d'hommes, autant de lieux propres à ces expériences que de chaumières.

Et s'il falloit, avec Condillac, attribuer aux brutes la faculté de concevoir des idées générales, cette plus haute fonction de l'intelligence, comme elles ont celle de percevoir des images, ou, avec d'autres philosophes, leur prêter des

sentimens, parce qu'elles éprouvent des sensations; s'il falloit leur supposer une intelligence qui s'exprime ou peut s'exprimer par une langue qui leur est propre, et qui peut saisir des rapports, même de nombre, entre les objets, on ne voit pas ce qui empêcheroit de leur attribuer toutes les facultés qui résultent de l'intelligence et de la mémoire, combinées avec l'imagination, la sensibilité et les besoins; je veux dire la réflexion, la connoissance, le jugement, et surtout quelque connoissance de leur état, et quelque faculté d'en faire la comparaison avec le nôtre : car si les brutes connoissent quelque chose, j'entends d'une connoissance d'intelligence et de réflexion, c'est sans doute les êtres qui sont le plus près d'elles, et qui les intéressent davantage elles-mêmes et nous. Elles devroient donc avoir la conscience de ce que nous leur faisons souffrir, et le désir de s'y soustraire. L'empire que nous exerçons sur elles ne devroit leur paroître qu'une odieuse tyrannie; et loin que les animaux vinssent d'eux-mêmes retrouver l'étable qui les enferme, et caresser la main qui les opprime, ils se servi-roient de leur force, de leur agilité, même de leur nombre dans les espèces les plus foibles,

pour échapper à notre domination, et retourner dans les forêts jouir des douceurs de la vie indépendante, ou, s'ils ne pouvoient se dérober à notre joug, l'excès du malheur les conduiroit à se délivrer eux-mêmes de leur malheureuse existence; et cependant cet acte de désespoir, si fréquent chez l'homme, est sans exemple chez l'animal, qui meurt et ne se détruit pas lui-même; nouvelle preuve qu'il n'y a rien en lui qui connoisse même son état, et qui puisse commander au corps de s'y soustraire. En un mot, les animaux ne peuvent avoir une faculté de raisonner que pour notre utilité ou pour la leur. Si elle leur a été donnée pour nous servir, ils ne sont que nos esclaves, et la prééminence de l'homme est incontestable; si elle leur a été donnée pour les éclairer eux-mêmes, quel usage font-ils de cette lumière intérieure? A quoi leur sert-elle pour leur bonheur et l'amélioration de leur condition? Pourquoi profaner ces beaux noms de raison et d'intelligence, en les appliquant à un ordre de perceptions toutes matérielles, pour lesquelles l'instinct des besoins et des appétits peut suffire; et parce que nous ne pouvons pas expliquer l'*instinct*, est-il absolument

nécessaire de recourir à la raison, dont le plus noble exercice est de maîtriser les besoins et de modérer les appétits?

Au nombre des caractères qui distinguent l'homme de la brute, il en est un bien déplorable assurément, que l'on n'a peut-être pas remarqué, et qui cependant devroit se retrouver dans l'animal, s'il avoit, comme nous, l'intelligence, la connoissance, la faculté de raisonner, comme il a, ainsi que nous, des passions et des besoins. Je ne crois pas qu'on ait observé chez les animaux la *folie*, dans le sens que nous attachons à cette expression; car l'oiseau du Nouveau-Monde qu'on appelle le *fou*, habile à saisir sa proie, ne se distingue des autres que par une plus grande sécurité et moins de crainte de l'homme. Le *vertigo* des chevaux, la rage des chiens, l'épilepsie des bêtes à laine, dont le siège paroît être dans le cerveau, sont des maladies qui entraînent toujours la mort de l'animal, et dans lesquelles les fonctions animales et les déterminations instinctives sont troublées et anéanties. Mais cet état de l'homme, dans lequel, sans maladie apparente, sans lésion au moins sensible des organes, pas même toujours de l'organe cé-

rébral, sans désordre dans les fonctions animales, avec la même force vitale, et souvent avec une plus grande énergie de forces musculaires, l'homme paroît absent de lui-même, perd tout empire sur ses déterminations, tout sentiment de ses affections, même les plus naturelles, tout souvenir de ses habitudes, même les plus constantes, tout soin de sa propre vie et quelquefois tout respect pour la vie des autres, ne reconnoît plus ni les temps, ni les lieux, ni les personnes, n'a plus que des idées incohérentes et se fait des images fantastiques, et cependant peut, dans cet état, vivre en santé, et parvenir à un âge avancé; cet état, dis-je, ou un état équivalent, ne se présente jamais chez l'animal qui a nos maladies, nos besoins, nos passions, si l'on veut; mais qui, n'ayant pas de raison, ne peut avoir le triste privilège de la perdre.

Je finirai par une observation importante. Une hypothèse de physique doit s'accorder avec l'expérience et le calcul; mais un système de morale doit être avoué par la raison, et se trouver en harmonie avec la partie morale de notre être, nos pensées, nos affections et nos sentimens. Il doit être *humain*, si l'on peut le

dire dans ce sens, pour pouvoir convenir à l'homme; et si la science pouvoit méconnoître cette vérité, et opposer des faits équivoques et des raisonnemens hasardés à cette lumière intérieure, à cette conscience générale du vrai et du bon, qui prévaut sur le raisonnement, et souvent nous guide plus sûrement que la raison, le goût des sciences ne seroit que l'avarice de l'esprit, et le savant, pauvre de raison, de sentimens et de principes au milieu de ses trésors d'érudition de faits et d'observations, ressembleroit au malheureux qui meurt de faim sur des monceaux d'or.

Cette vérité incontestable s'applique, dans toute son étendue, au système sur l'intelligence des brutes, et l'homme en éprouve un sentiment involontaire de dégoût ou plutôt d'horreur, qui l'avertit même, avant toute autre réflexion, que ce système, inventé par son imagination, ne peut pas être à l'usage de sa raison.

L'utilité que nous retirons du service des animaux, le plaisir que leur instinct nous procure, la familiarité dans laquelle ils vivent près de nous, et partagent notre demeure et notre pain; ces souvenirs poétiques de notre enfance,

et de ces premières leçons que nous avons reçues de l'exemple des animaux, proposé dans d'ingénieux apologues à l'instruction des hommes; ce penchant naturel à l'homme à tout animer de sa propre vie, à personnifier tout ce qui lui est personnel, penchant qui est la source des mouvemens les plus passionnés de l'éloquence et de la poésie; que sais-je? l'orgueil qui se plaît à relever tout ce qui est sous sa dépendance: tous ces sentimens, en un mot, naturels ou factices, disposent notre imagination, bien plus que des ressemblances d'organisation et d'habitudes, à se faire illusion sur le principe qui anime les brutes; et sans les croire intelligentes et susceptibles de nos affections, sans même nous en occuper, nous les gouvernons par notre intelligence, nous les traitons avec bonté, nous leur parlons comme si nous en étions entendus, nous les aimons comme si nous en étions aimés, et cette fiction, qui est sans danger pour notre dignité, n'est pas sans quelque avantage pour nos intérêts, puisqu'en nous attachant aux animaux, elle les rend pour nous plus familiers et plus dociles. Mais si une science fausse et romanesque vient faire un système positif et raisonné de ce qui n'est en nous

qu'une surprise des sens ou une bonté irréfléchie du caractère; si elle veut réduire en démonstration rigoureuse les *Métamorphoses d'Ovide* et les *Fables de La Fontaine*, elle me force de réfléchir sur ces instrumens que je me contentois d'employer tels qu'ils sont, d'interroger ma raison et la raison de la société sur ce qu'ils peuvent être, et sur la place qu'ils doivent occuper dans le système général, et alors, je l'avoue, je ne sais quelle répugnance naturelle avertit ma raison, même avant toute considération, de repousser une opinion qui, à la place de l'ordre qui règne dans l'univers, ne présente qu'une horrible confusion. Toutes ces *facultés intellectuelles* qui remplissent mes étables, peuplent mes basses-cours, rôdent dans mes greniers; toutes ces *intelligences* que j'attache à un char, que j'attèle à une charrue, à qui je mets le bât sur le dos et le frein à la bouche, ne me paroissent plus qu'une insolente et ridicule parodie de l'homme, et une coupable dérision de ses plus nobles prérogatives. Le service des animaux perd pour moi tous ses charmes, et je perds moi-même avec eux ma sécurité. Je voyois en eux un instinct merveilleux, qui suffisoit à leurs besoins et aux miens : je

n'y vois plus qu'une intelligence dégradée, qui ne peut les éclairer que sur leur misère, sans leur donner les moyens d'en sortir. Ils étoient pour l'homme des instrumens utiles, ils ne sont plus que de dangereux commensaux. Ce chien si fidèle, qui repose à mes côtés pendant mon sommeil; ce cheval docile, qui me conduit d'un pied si sûr à travers les torrens et les précipices; s'ils pensent, s'ils réfléchissent, s'ils raisonnent, ne feront-ils jamais usage de leur raison que pour obéir? et si les pensées de l'homme inconnu, de mon semblable, que je rencontre seul dans des lieux écartés, m'inspirent quelquefois de justes craintes, n'éprouverai-je jamais un sentiment d'effroi, en me trouvant foible et désarmé au milieu de ce troupeau d'esclaves, qui ont leurs pensées, comme j'ai les miennes, et des moyens d'attaque si supérieurs à mes moyens de défense?

Résumons. La faculté intérieure qui conduit les brutes, et donne l'impulsion à leurs mouvemens, est bornée dans chaque espèce par son organisation particulière: donc cette faculté est un instinct, et n'est pas une intelligence, une raison, puisque le propre de l'intelligence et de la raison est d'être servie et non bornée,

même par ses organes, et de ne pas connoître de terme à ses recherches et à ses progrès.

La faculté intérieure qui anime l'homme, commande et dirige ses actions, n'est pas bornée par son organisation, puisque l'homme invente tous les jours de nouveaux moyens d'étendre la force de ses organes, ou de suppléer à leur foiblesse, et de faire, en un mot, avec des organes artificiels, tout ce que ses organes naturels lui refusent. Ainsi, il vogue sur les eaux, il s'élève dans les airs, il parcourt la terre, il mesure les cieux, comme il connoît le passé, juge le présent, prévoit l'avenir, et soumet tout ce qui est, et même ce qui n'est pas encore, à l'action de sa pensée ou de son industrie : donc cette faculté est une intelligence. S'il est nécessaire, pour leur conservation et la destination qu'ils ont reçue, que les animaux tirent quelques inductions des images qui les frappent, qu'ils contractent quelques habitudes par la répétition fréquente des mêmes actes, ces inductions, ou plutôt ces *consécutions*, qui ne sortent pas des limites de leur instinct, et qui en font partie, ne sont point une raison; des habitudes ne sont point des raisonnemens, et si l'on veut appeler cet instinct avec ses inductions

et ses habitudes une raison, on ne fait que changer l'acception des mots; et une raison bornée aux seuls objets matériels, et circonscrite dans un cercle d'inductions simples et d'habitudes involontaires, n'est pas ce que les hommes ont, dans tous les temps, entendu par le mot *raison :* alors on ne dispute que sur des mots, et si l'on veut être de bonne foi, on conviendra que l'instinct des brutes n'est pas du tout l'intelligence de l'homme, et n'a ni le même usage ni la même destination. Osons le dire : au fond, on ne met pas plus d'intérêt à l'intelligence des brutes qu'à celle de l'homme; mais on veut faire douter l'homme de sa propre raison, et de tout ce qu'elle lui prescrit et lui inspire; on veut, en prodiguant ainsi l'intelligence, ôter toute valeur à une faculté qui est commune à tous les êtres, et que l'homme, incertain entre tant d'intelligences, ne croie plus à aucune intelligence, et ne se reconnoisse plus à lui-même qu'un instinct. On veut surtout, en attribuant l'intelligence aux bêtes, jeter les partisans de l'immortalité de l'ame humaine dans l'incertitude de savoir si l'ame de l'homme est mortelle comme celle des bêtes, ou si l'ame des bêtes est immortelle comme celle de l'homme.

Il y a donc l'infini entre l'homme et la brute, sous le rapport de l'intelligence. Les animaux ont une faculté de recevoir des images et point d'intelligence des idées, des sensations et point de sentimens, des habitudes et point de réflexions; ils font des mouvemens nécessités par un instinct ou une impulsion, et non des actions commandées par une volonté. Il n'y a donc ni bonheur ni malheur pour ces espèces sans pouvoir, sans devoirs, sans dignité, sans propriété, sans liberté; *masses organisées* pour se reproduire, vivre et mourir au service de l'homme, et dont il peut user comme de toutes les choses soumises à son empire et permises à ses besoins. Sans doute, son intérêt, et plus encore l'intérêt de la société, lui prescrivent d'en user avec modération, et sa raison même lui defend de se livrer, envers les animaux, à des mouvemens de violence, de férocité ou de caprice, qu'il pourroit porter dans ses rapports avec les hommes; mais les sentimens de respect et d'affection, il ne les doit qu'à l'être semblable à lui, et il ne peut, sans puérilité, ou même sans profanation, les étendre jusque sur des êtres dépourvus de raison et de sentiment, et qui ne sauroient ni les apprécier, ni les lui rendre.

J'ose dire que ces considérations morales sont bien autrement décisives pour prouver l'intelligence de l'espèce humaine, et la spiritualité de son principe pensant, exclusivement à toutes les autres espèces d'êtres animés ou inanimés, que ces observations prétendues physiologiques, qui, plaçant la pensée dans les organes, concluent l'identité du principe de quelques ressemblances imparfaites dans les instrumens, n'élèvent l'animal que pour dégrader l'homme, ne nous donnent des rivaux que pour nous donner des maîtres, et, par un exécrable blasphème, faire du roi de toute la nature un *orang-outang dégénéré*.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

On ne réfléchit pas assez à la position défavorable dans laquelle certaines opinions placent leurs défenseurs.

Les écrivains qui soutiennent l'existence de la cause première, la spiritualité de l'ame humaine, ces croyances générales dont toutes les religions ont fait leurs dogmes, et sur lesquelles tous les gouvernemens ont fondé leurs lois, ne combattent pas pour des opinions qui leur soient personnelles, mais pour la doctrine de tous les temps et de tous les lieux, et le sentiment unanime des nations, instruites par cette raison universelle qui a parlé une fois pour tous les peuples. Certes, il peut marcher avec confiance celui qui se sent appuyé d'une pareille autorité; et quand il resteroit au-dessous d'une si grande cause, ou même qu'il mêleroit à la défense de ces hautes vérités les erreurs particulières de son esprit, il seroit digne d'estime pour ses intentions, s'il n'étoit pas recommandable par ses talens; soldat imprudent, qui n'au-

roit écouté que son courage, et se seroit jeté sans armes au fort de la mêlée.

Mais celui qui vient faire secte dans cette unanimité générale de croyance, et opposer des opinions particulières au sentiment de l'univers; celui qui, s'annonçant pour le libérateur promis aux nations, ose accuser le genre humain tout entier d'une imbécile crédulité, et venir, après tant de siècles de durée, de recherches et de progrès, révéler à l'homme, à la société, au monde, qu'ils se sont trompés sur tout, et sur la cause première de l'univers, et sur le pouvoir de la société, et sur les devoirs de l'homme, comment peut-il justifier à ses propres yeux et à ceux des autres cette inconcevable présomption, et ne pas trembler à la vue de l'effrayante responsabilité à laquelle il se soumet? Peut-il, quel qu'il soit, trouver, dans les flatteries les plus outrées de ses amis, ou dans l'estime la plus exagérée de lui-même, un motif suffisant de se croire lui seul plus éclairé que toutes les sociétés ensemble, ou même que tous les hommes célèbres qui, de siècle en siècle, ont combattu les opinions qu'il défend, ou défendu celles qu'il attaque? et, en portant, aussi loin qu'il puisse aller, le délire de l'or-

gueil, se croit-il appelé à réformer le monde, et pense-t-il que le genre humain attendît sa venue pour se fixer sur ce qu'il doit croire et ce qu'il doit pratiquer, et établir enfin sur une base invariable les lois et les mœurs? Et qu'on ne pense pas que j'exagère les prétentions de nos nouveaux réformateurs. « Le cœur humain, dit » l'auteur des *Rapports*, est un champ vaste, » inépuisable dans sa fécondité, mais que de » *fausses cultures semblent avoir rendu sté-* » *rile*, ou plutôt *ce champ est en quelque* » *sorte tout neuf.* On ignore *encore* quelle » foule de fruits heureux on le verroit bientôt » produire, si l'on revenoit tout de bon à la » raison, c'est-à-dire, à la nature. En interro- » geant avec réflexion et docilité cet oracle, » le seul véridique, et réformant, *d'après ses* » *leçons fidèles, les institutions politiques et* » *morales, on verroit bientôt éclore un nouvel* » *univers.* »

« Je suis effrayé, disoit Fontenelle à près de » quatre-vingts ans, de l'horrible certitude que » je trouve à présent partout. » Et que diroit aujourd'hui ce philosophe avec ses opinions timides, et même les philosophes ses contemporains, avec des opinions plus décidées, s'ils

étoient témoins des progrès que nous avons faits dans cette présomptueuse certitude; s'ils voyoient tout ce qui de leur temps paroissoit encore douteux, devenu évident; ce qu'on rejetoit alors comme absurde, devenu probable, et tout ce qu'on ne disoit qu'à l'oreille, proclamé aujourd'hui sur les toits?

Il est vrai que nos sages, honteux d'être seuls, appellent à leur secours l'autorité de quelques anciens sur la formation de l'univers par l'énergie de la matière, ou la rencontre des corpuscules; mais le plus connu de ces philosophes, dont la physique est une absurdité, et la morale au moins un problême, est peut-être plus décrié dans l'antiquité païenne qu'il ne l'est parmi nous; et certes, lorsqu'on ne trouve que des *rêveries* dans Platon, que Cicéron n'appelle jamais que le *divin* Platon; lorsqu'on ne nomme pas même ce premier des philosophes comme des orateurs romains, il y a aussi trop de partialité à vouloir nous imposer l'autorité d'Épicure, de Démocrite, de Lucrèce, de Pythagore. Un homme d'un bon esprit aimeroit mieux marcher seul qu'ainsi accompagné; et j'ose dire qu'en soumettant au calcul des probabilités celles qui résultent, pour une opinion

ou pour l'autre, du nombre et de la valeur des autorités anciennes ou modernes alléguées dans l'ouvrage des *Rapports du physique et du moral de l'homme*, on ne hasarderoit pas le plus léger intérêt personnel à cette même chance, sur laquelle on ne craint pas d'exposer la morale publique, et le sort des vérités les plus universellement respectées. Et cependant, si dans la défense de ces opinions suspectes, pour ne rien dire de plus, on avoit pris des conjectures pour des faits, des inductions pour des preuves, peut-être les vœux secrets du cœur pour la conviction de l'esprit, et les complots d'une coterie pour l'opinion générale ; si l'on ne s'étoit pas assez défié de la foiblesse, tant de fois éprouvée, des jugemens humains, et des séductions de sa propre imagination ; osons le dire enfin, si l'on s'étoit trompé, et que l'on eût trompé les autres, et employé ainsi à égarer les hommes un temps et des talens qui ne nous ont été donnés que pour les éclairer et les servir, comment échapper aux reproches des hommes et à ses propres remords? et quels que fussent les talens et même les vertus personnelles de celui qui auroit donné à la société un si grand scandale, ne pourroit-on pas dire de lui, avec

l'éternelle vérité, *qu'il vaudroit mieux pour cet homme n'être pas né?*

Et je ne parle ici que de ceux qui ne voient dans le matérialisme qu'une théorie philosophique; mais que dire des malheureux qui en font une ressource, et qui embrassent l'athéisme pour étouffer des remords, comme ces breuvages assoupissans que l'on prend pour calmer des douleurs?

Aujourd'hui que l'on ne voit partout que de la matière, et que la connoissance de ses propriétés est devenue la grande et même l'unique science de l'homme, ceux qui croient aux nouvelles découvertes en morale ne manquent pas d'alléguer, en faveur de leurs opinions, les nouvelles découvertes en physique, et citent avec complaisance les erreurs de physique accréditées par une longue croyance, ou même par l'opinion de peuples entiers, que l'autorité d'un seul homme est parvenue à déraciner.

J'admets pour un moment la comparaison; mais je ferai observer que l'athéisme et le matérialisme ne sont pas des erreurs de morale, mais l'absence et la négation même de la morale, et qu'ils ne pourroient être comparés qu'à ce spiritualisme insensé, dont l'Angleterre a

fourni un exemple, qui nie l'existence même des corps, et par conséquent toute la physique. Les hommes, considérés en corps de nation ou de société, n'ont pas plus nié l'existence de Dieu et la spiritualité de l'ame, qui sont le fondement de toute morale, ou plutôt le monde moral lui-même, que l'existence des corps ou le monde physique; mais ils ont souvent fait, selon les temps et les lieux, en morale comme en physique, de fausses applications de ces vérités fondamentales ou de ces faits généraux. Les principes de la morale et ceux de la physique sont d'une vérité reconnue et universelle; les erreurs sont locales et particulières. Sans doute, un homme plus attentif que les autres, et doué d'un esprit plus pénétrant et plus étendu, a pu relever quelques erreurs de morale ou de physique, c'est-à-dire, faire, à l'aide de la réflexion et de l'expérience, des applications plus justes des principes généraux; mais un homme n'a pas pu découvrir les principes de l'une ou de l'autre science, ou les faits généraux eux-mêmes sur lesquels elles sont fondées, pas plus qu'il ne peut les détruire et supprimer, si j'ose le dire, une moitié de l'univers, en niant le monde moral ou le monde

physique : celui-ci, hors duquel le genre humain ne peut naître ; celui-là, sans lequel il ne sauroit se conserver.

Encore est-il juste d'observer que les hommes sont naturellement disposés à accueillir les découvertes de physique, et à renoncer aux habitudes que des erreurs, ou seulement des opinions contraires, avoient introduites, parce qu'une connoissance plus exacte des propriétés de la matière, et des nouveaux usages auxquels on peut les employer, ajoute aux égaremens ou aux commodités de la vie. Mais les vérités morales, qui exigent le renoncement aux plus chères habitudes, et quelquefois le sacrifice des jouissances les plus légitimes, trouvent tous les cœurs fermés et toutes les passions en armes, et il faut, pour les faire adopter aux peuples, une autre autorité que celle du talent et même que celle de la force. Il seroit possible que l'Académie des sciences fît un jour une croyance usuelle et populaire des vérités astronomiques, qui ne sont encore certaines que pour les savans, et qu'elle persuadât aux peuples que le soleil est immobile, et que la terre tourne autour de lui ; mais jamais ni Platon, ni Cicéron, ni toute la puissance des empereurs romains

n'auroit toute seule fait prévaloir la sévérité de la morale chrétienne sur la licence du paganisme.

Ainsi, quand, pour justifier l'athéisme et le matérialisme, comme des découvertes de quelque philosophe, on prétend que l'homme a pu relever des erreurs dans la morale ancienne des peuples, comme il en a aperçu dans leur physique, ce raisonnement pourroit tout au plus servir à celui qui nie quelque dogme particulier de telle ou telle religion, en respectant les bases de toutes les religions, c'est-à-dire, à celui qui conteste la justesse de quelque application particulière des vérités générales; mais il ne sauroit servir à l'homme qui nie les vérités générales elles-mêmes, la religion, la morale, puisqu'il ne veut reconnoître l'existence d'aucun fait moral distinct des faits physiques, et qu'il fait l'intelligence divine de la nature matérielle, et l'intelligence humaine de l'organisation corporelle.

C'est parce que l'athée se déclare en révolte ouverte contre le genre humain, et qu'il sape la société par ses fondemens, en voulant détruire les croyances que la société partout a regardées comme nécessaires à son bonheur et

même à son existence, que J.-J. Rousseau met l'athéisme *hors la loi* de la tolérance générale qu'il accorde à toutes les opinions, et en punit la profession publique par l'exil ou même par la mort.

Je reviens à la comparaison que j'ai établie entre les vérités fondamentales de l'ordre moral et les vérités premières ou les faits généraux de l'ordre physique, pour répondre à l'objection qu'on ne manquera pas de faire, que l'insensé qui nieroit les phénomènes ou faits généraux de la physique seroit aussitôt averti de son erreur par une expérience personnelle, et qu'il n'auroit qu'à marcher pour croire au mouvement, ou à se heurter contre une pierre pour être assuré de l'existence des corps et de leur solidité. Rien de plus certain. Mais si l'homme, être particulier et local, qui n'a qu'un jour à vivre, est averti, dans sa courte durée, par une expérience personnelle, des erreurs dans lesquelles il peut tomber sur les causes et les moyens de sa conservation physique, la société, être général et moral, *qui ne vit pas seulement de pain,* mais de morale et de lois; la société, destinée à une longue existence, est aussi, tôt ou tard, infailliblement avertie, par une expérience générale, des erreurs de morale qui se

sont répandues et qui ont gagné les gouvernemens; elle en est avertie par des révolutions, ou même par sa destruction totale.

C'est là ce qui trompe les faiseurs de nouvelle morale, qui, ne vivant jamais assez pour être témoins des funestes effets de leurs doctrines, et ne voyant toute la société que dans leur propre existence, se persuadent volontiers que rien n'est troublé dans la société, tant que rien n'est dérangé dans leurs jouissances personnelles.

Combien quelques philosophes du dernier siècle auroient gémi sur leurs prétendues découvertes en morale, s'ils avoient pu assister, comme nous, au renversement de la société, *et voir tout ce qu'ils ont fait,* comme le dit Condorcet du plus célèbre écrivain de cette époque mémorable! Ils ont semé le désordre, pour laisser à la génération qui devoit les suivre le malheur à recueillir, et tels que ces pères coupables qui se livrent à de dangereux plaisirs, sans prévoir qu'ils lèguent à leurs enfans de cruelles infirmités, ils ont joui un moment d'une célébrité que nous devions expier par de longues infortunes.

Je le dis avec une entière conviction, après

l'expérience de notre révolution, les chefs même les plus fameux du parti philosophique du dernier siècle auroient depuis long-temps posé les armes et licencié leurs soldats. Nous en avons la preuve dans des aveux éclatans et de célèbres repentirs; et, à vrai dire, les courses qui se font encore aujourd'hui sur la religion et la morale ressemblent un peu à ces désordres que commettent, après une longue guerre, des bandes indisciplinées qui n'appartiennent à aucun parti, et sont désavouées par toutes les puissances.

Mais, à ne considérer les vérités fondamentales de la morale, qui sont encore attaquées de temps en temps, je veux dire l'existence de la cause première et la spiritualité de l'ame, que dans leur application à l'homme social, et dans les conséquences que le christianisme en a déduites pour le bonheur de l'homme et la stabilité de la société, on peut se convaincre de la supériorité des motifs de la morale chrétienne sur ceux que les doctrines opposées veulent mettre à leur place.

La religion nous apprend que nous avons tous été créés par la même *cause*, perfectionnés par le même *moyen*, appelés à la même *fin*, tous faits à l'image et à la ressemblance

de l'être souverainement parfait, tous doués de la faculté de connoître et d'aimer. Elle nous donne à tous le même Dieu pour *père*, la même société pour *mère*, tous les hommes pour *frères*, le même bonheur pour notre commun *héritage*, et elle prend ainsi les motifs qui doivent nous unir les uns aux autres, et tous à l'auteur de notre être, dans les idées les plus familières de la vie et de la société même domestique, dans nos affections les plus naturelles, nos habitudes les plus constantes, manifestées par le langage le plus usuel. Elle fait donc réellement, et à la lettre, du genre humain tout entier un état, une société, une famille, un peuple de *frères* et de concitoyens. Elle renferme, dit Bossuet, « les règles de la » justice, de la bienséance, de la société, ou, » pour mieux parler, de la fraternité hu-» maine. » Ainsi, elle ennoblit l'homme le plus obscur, elle relève le plus foible, elle n'ôte pas même au plus coupable le sacré caractère dont elle l'a revêtu; et, sans faire de l'homme un Dieu, comme l'orgueilleuse philosophie des stoïciens, elle le fait *enfant de Dieu*, en même temps qu'elle le fait *frère* de l'homme, puisqu'elle fait de l'amour du prochain un com-

mandement égal, pour l'importance et la nécessité, à celui de l'amour de Dieu même, et jamais l'homme ne pourroit même imaginer des titres plus augustes à sa dignité, des motifs plus puissans à ses vertus, de plus précieux gages de ses espérances, de plus forts liens pour la société.

Mais vous qui ne voyez dans l'homme tout entier qu'un fragment détaché de la masse générale de la matière, une composition fortuite d'élémens terrestres que la fermentation rassemble, et qu'une autre fermentation dissout, *une masse organisée* enfin pour des fonctions tout animales, cette fragile combinaison de molécules organiques sera à mes yeux de quelque prix! Je serai plus disposé à respecter l'enfance, *mucus* encore inconsistant, opération ébauchée de la nature, et qu'elle n'achèvera peut-être jamais! Je pourrai honorer la vieillesse, amas d'humeurs dégénérées, de solides décomposés, de fluides épaissis, machine usée, et dont le frêle assemblage croule de toutes parts! Ce composé chimique, que nous appelons *homme*, qui doit bientôt s'évaporer en gaz et se résoudre en fibrine ou en gélatine, je pourrai regarder comme un devoir d'en prolonger la

durée, ou comme un crime d'en hâter de quelques instans l'inévitable dissolution; et lorsque tout ce que vous m'apprenez de cet animal, organisé dans son espèce comme les autres dans la leur, ne peut me donner de lui une autre idée que celle que j'ai d'un singe ou d'un chien, ni m'inspirer pour lui d'autres sentimens, il faut tout à coup, et sans préparation comme sans motif, que je passe aux idées les plus nobles, aux affections les plus tendres, et vous m'imposez, envers l'homme, le joug des devoirs, quand vous m'avez affranchi, même de tout sentiment de respect! Mais si nous ne sommes tous que des *masses organisées*, il ne peut y avoir entre nous que les rapports qui existent entre des portions de matière, des rapports de distance, de figure, de volume, de mouvement : je vois des rapprochemens possibles, et ne peux concevoir entre nous de réunion nécessaire ou de société; et, grâce aux progrès des lumières, on sait aujourd'hui que même le rapport de ces combinaisons organiques, que l'on appelle des *sexes*, n'est qu'une affinité *chimique*, ou, si l'on veut, une *attraction élective*, telle qu'on prétend qu'il en existe même dans les végétaux, et aussi indifférente que toute autre aux yeux

d'un naturaliste. Aussi l'analyste fidèle de l'ouvrage des *Rapports* dit d'après son maître : « Il » n'est pas question dans cet ouvrage de ce » qu'on appelle l'amour, parce que l'amour, tel » que le peignent presque toutes les pièces de » théâtre et presque tous les romans, *n'entre* » *point dans le plan* de la nature, et est une » création de société compliquée. Mais, à me- » sure *que la raison s'épure, et que la société* » *se perfectionne, l'amour devient plus réel et* » *moins fantastique*, et par conséquent *plus* » *heureux* et moins théâtral. »

« Et si vous croyez ces conséquences exagérées, consultez les registres de nos cours criminelles, ou plutôt rappelez des souvenirs toujours récens, et dites-nous si jamais l'homme a porté plus loin le mépris de son semblable, si jamais il s'est plus froidement joué de sa vie et de sa mort. Et cependant, tandis que ces coupables doctrines armoient les cent bras de la mort, pour punir des délits contre un ordre de quelques jours, ou plutôt un désordre imaginé par l'homme, ces mêmes doctrines, aussi cruelles dans leur indulgence que dans leurs rigueurs, abolissoient la peine de mort pour les crimes commis contre l'ordre éternel de la société, éta-

bli par l'auteur de toute justice, même dans quelques lieux, pour le crime d'homicide, et toujours par le même principe, et bien plus par mépris de la victime que par compassion pour l'assassin.

» Eh! qu'est après tout le meurtre lui-même aux yeux d'un matérialiste conséquent, qu'une pierre qui heurte une autre pierre et la déplace, qu'un arbuste qu'un chêne étouffe sous son ombre, ou tout au plus une organisation foible que détruit une organisation plus vigoureuse, qu'elle détruit souvent involontairement, et dans un accès de fièvre qu'il faut traiter par des *calmans*, et non punir par des supplices? Ces opinions se glissent insensiblement, même dans les traités sur les lois, peut-être dans les lois elles-mêmes, et le criminel aujourd'hui inspire plus de *sensibilité* que le crime n'excite d'horreur. L'infanticide, qui devient plus fréquent à mesure que les dogmes du christianisme s'effacent de l'esprit, et sa morale du cœur; l'infanticide a été trop souvent traité avec une indulgence voisine de l'impunité; et nous voyons le viol, le viol même de l'enfance, le plus grand des crimes contre l'homme et contre la société domestique, puisqu'il est à la fois la profana-

tion de l'innocence et l'extrême oppression de l'extrême foiblesse, puni seulement de quelques années de fers, comme le larcin d'une propriété mobiliaire. »

Mais enfin, quelle garantie la doctrine des nouveaux moralistes donne-t-elle à la société contre les passions de l'homme, et lorsqu'on ne reconnoît plus de pouvoir suprême sur tous les hommes, quelle peut être encore la raison de leurs devoirs les uns envers les autres et la règle de leurs rapports entre eux? Ecoutons ces docteurs.

« Les philosophes, dit toujours le même » auteur, fondent le principe de la morale sur » *le besoin constant du bonheur commun* à » tous les individus. Ils ont fait voir que, dans » le cours de la vie, les règles de conduite » pour être heureux sont absolument les mêmes » que pour être vertueux. » J'entends..... Cette bienveillance universelle, cette charité pour tous les hommes que prescrit la morale, même la plus foible, ou plutôt qui est la morale même appliquée aux relations des hommes entre eux; cette disposition constante à s'entr'aider mutuellement, à se faire les uns aux autres le sacrifice de ses goûts, de ses penchans, souvent

de ses intérêts, quelquefois de son bonheur et même de sa vie, les hommes en trouveront le motif dans la poursuite commune des choses dans lesquelles ils placent leur *bonheur commun*, et dont ils font des *besoins constans*, dans des concurrences d'ambition et de fortune, dans des rivalités d'amour ou de talent! Ces objets que tous convoitent, et que le petit nombre, quelquefois un seul, peut obtenir, seront le lien de toutes les affections, parce qu'ils sont le but de tous les efforts; et ces masses *organisées* pour les jouissances, et *sensibles* jusqu'à la violence, chemineront paisiblement, sans se heurter, sans chercher à se devancer mutuellement, dans le sentier étroit des honneurs et des plaisirs!

Mais il faut auparavant réformer les idées communes manifestées par une expression générale, qui, dans toutes les langues, fait de concurrent, de rival, de compétiteur, le synonyme d'ennemi. Il faut réformer la nature, qui, en nous inspirant un désir égal de bonheur, nous a départi si inégalement les moyens d'y parvenir, et qui n'a su donner que l'envie pour dédommagement à la médiocrité. Il faut réformer la société, qui n'a établi des lois et

des peines, qui n'a armé la justice, ordonné la force, organisé, en un mot, toute la machine des gouvernemens que pour prévenir et réprimer les désordres que ce désir constant et universel, ou plutôt cette fureur de bonheur produit dans la société, et afin que ceux qui, faute de moyens ou de circonstances favorables, ne peuvent, pour ainsi dire, qu'approcher les lèvres de cette onde fugitive, puissent voir sans trop de jalousie leurs concurrens plus heureux s'y désaltérer pleinement.

Aussi les moralistes païens, persuadés que ce désir commun de bonheur, c'est-à-dire, de jouissances, comme l'entendent ces moralistes, loin d'être le principe de la morale, en est le plus dangereux ennemi, ne recommandent à l'homme, pour son bonheur, que de ne rien désirer :

Nil admirari, prope res est una, Numici,
Solaque, quæ possit facere et servare beatum.

HORAT.

Ils ne cherchent pas à diriger les désirs, mais à les étouffer; impuissans à modérer l'homme, ils ne savent que l'éteindre, et il n'est question,

dans leurs préceptes, que d'égalité d'ame, *animus æquus* (1).

« Les mêmes philosophes ont fait voir que, » dans le cours de la vie, les règles de con- » duite pour être heureux sont absolument les » mêmes que pour être vertueux. » Et à ce propos, on ne manque pas de citer le mot de Franklin, si adroit dans la bouche d'un homme heureux : « Si les fripons connoissoient les avan- » tages attachés à l'habitude de la vertu, ils se- » roient honnêtes gens par friponnerie. »

« Les règles de conduite pour être heureux » sont absolument les mêmes que pour être » vertueux, » et sans doute, par une conséquence nécessaire, « les règles de conduite pour être » vertueux sont absolument les mêmes que » pour être heureux. » Le bonheur et la vertu sont alors absolument une même chose, et qu'on obtient par les mêmes moyens ; mais a-t-on bien réfléchi aux résultats pratiques d'une pareille maxime de conduite, et ne voit-on pas que, si les uns placent le bonheur dans la vertu,

(1) On peut remarquer que cette froide apathie, qu'ils prenoient pour la vertu, se peint dans les traits des philosophes anciens que la sculpture nous a conservés.

des autres, et ce sera certainement le plus grand nombre, placeront la vertu dans le bonheur? Et qu'on ne pense pas que les hommes ne trouvent de bonheur que dans les passions, en apparence si douces, à qui une poésie voluptueuse a donné exclusivement le nom de *bonheur:* l'ambition, la cupidité, la vengeance, la haine même, sont des passions aussi violentes et bien plus opiniâtres. Elles sont tout aussi naturelles, ou, si l'on veut, aussi physiques; elles font aussi, dans leurs fureurs, comme l'amour dans ses transports, bouillonner le sang et palpiter le cœur, et elles sont aussi le bonheur, l'affreux bonheur de celui qui les satisfait. Dites-nous, ce bonheur sera-t-il aussi la vertu? et si, entraîné par vos principes, vous êtes poussé jusqu'à cette conséquence, à quel horrible désordre ne livrez-vous pas la société, et quel désert assez sauvage pourra dérober l'homme au *bonheur* de ses semblables? Et n'avons-nous pas vu une application réelle et à jamais mémorable de cette doctrine, dans le témoignage que se rendoient à eux-mêmes tant d'hommes fameux dans notre révolution par leurs excès, qui s'étoient identifié l'épithète de *vertueux,* comme l'adjectif inséparable de leur nom, et qui, dans

le délire de leur civisme, se croyoient de bonne foi peut-être plus vertueux, à mesure qu'ils étoient plus furieux?

Sans doute, la religion peut dire que « les » règles de conduite pour être heureux sont » absolument les mêmes que pour être ver» tueux, » parce qu'elle fait de la vertu le douloureux exercice de la vie présente, et du bonheur la condition de la vie future. Le bonheur immense qu'elle promet à la vertu, et les peines sans fin dont elle menace le vice, peuvent, même dès cette vie, faire le bonheur des bons par l'espérance, ou troubler par la crainte le plaisir des méchans. Seule, la religion a connu l'homme, l'homme qui joue avec tant d'imprudence l'avenir contre le présent, et le bonheur contre le plaisir, et dont la raison, pour triompher d'un instant de passion, n'a pas toujours assez des craintes ou des espérances de toute une éternité. La société civile peut dire aussi dans un sens que « les règles pour être » heureux sont les mêmes que pour être ver» tueux. » Elle peut le dire au scélérat qu'une conduite criminelle a conduit sur un échafaud, et qui expire flétri par les lois et déshonoré aux yeux des hommes. Mais lorsqu'on rejette les

dogmes de la religion, et qu'on peut échapper à la vengeance de la société, quel peut être le sens de cette maxime? Et d'ailleurs, combien de crimes que la société ne connoît pas assez pour les punir! combien même qu'elle ne peut connoître! combien de fautes qu'elle ne punit pas, même lorsqu'elle les connoît! et suffit-il, après tout, pour être vertueux, de n'avoir pas mérité le dernier supplice?

Sans doute, la tendresse pour ses proches, la fidélité à ses amis, la régularité à remplir des devoirs honorables et bien payés, la bienfaisance envers la veuve et l'orphelin, les œuvres éclatantes et quelquefois fastueuses d'humanité, toutes ces vertus faciles de tempérament et de circonstance peuvent être confondues avec le bonheur, puisque, loin qu'elles exigent de nos penchans aucun sacrifice, il nous en coûteroit de nous y refuser, et qu'elles reçoivent presque toujours leur récompense dans ce monde, aujourd'hui surtout qu'on a soin de les faire enregistrer dans les gazettes. Mais les vertus obscures et pénibles, qui n'ont pour témoin que la conscience, et que Dieu pour juge, ces vertus héroïques que les hommes ignorent, et trop souvent calomnient, et qui exigent le re-

noncement à nos goûts ou à nos répugnances, à la vie même, et quelquefois à la mort, sont un devoir, *un triste et fier honneur,* si l'on veut, comme dit Corneille, et ne sont pas un bonheur; et c'est confondre toutes les idées et tous les sentimens, c'est ôter à la vertu son plus bel accompagnement, et *je ne sais quoi d'achevé*, dit Bossuet, que le *malheur ajoute à la vertu*, que d'appeler heureux le soldat qui expire ignoré sur le champ de bataille, loin de sa patrie et de ses proches, le magistrat ou le ministre des autels qui consument lentement leur vie dans des fonctions ingrates et pénibles; et oseroit-on soutenir que la Sœur de charité, qui renonce à tous les avantages de la jeunesse et de la fortune pour s'ensevelir dans des lieux infects, et vouée toute sa vie au soulagement des infirmités les plus dégoûtantes, et pour des hommes qu'elle ne connoît même pas, est plus *heureuse* qu'une épouse honorée, entourée de toutes les douceurs de l'opulence, au sein d'une famille chérie et d'une société agréable?

C'est, au contraire, l'alliance de la vertu et du malheur qui forme le beau idéal dans l'ordre moral; et les peuples éclairés ont tous, dans leurs représentations dramatiques, mon-

tré les plus grandes vertus aux prises avec de grandes infortunes : idée vraie et naturelle, dont toutes les religions ont fait un dogme, et particulièrement la religion chrétienne, qui n'est toute entière que le *beau idéal* de la morale mise en action, et qui, après avoir composé la vie, comme un drame, du long combat de la vertu contre le vice, a placé au dénouement le triomphe de la vertu.

Ceux qui prétendent que les règles pour être vertueux sont absolument les mêmes que pour être heureux, pressés d'expliquer leur doctrine, et d'en faire l'application à l'état vrai de l'homme et de la société, croient échapper aux raisonnemens de leurs adversaires, en soutenant que la vertu trouve toujours en elle-même sa récompense, et le crime son châtiment, et que le méchant est malheureux par ses remords, comme l'homme juste est heureux de la beauté idéale de la vertu. Ce sont de fausses idées, sans application possible à la société, et dont l'effet inévitable, partout où elles se répandent, est de ruiner toutes les maximes sur lesquelles reposent l'ordre public et la sûreté personnelle. Sans doute, la vertu a ses joies saintes, et même au sein des souffran-

ces ; c'est la mère qui enfante avec douleur, et qui, même en expirant, sourit à celui qui lui cause la mort; mais la vertu n'est pas le bonheur. Si elle étoit essentiellement heureuse dans ce monde, elle ne seroit pas vertu, parce qu'elle ne seroit pas un combat, et, comme la gloire, elle n'a de prix qu'autant qu'elle est chèrement achetée. Hélas! et, imparfaite comme elle est, la vertu elle-même n'est pour nous, si j'ose le dire, qu'un tourment de plus. L'homme, même le plus vertueux, ne peut se considérer sans pitié, et il n'appartient qu'à l'être souverainement parfait d'être heureux de la contemplation de lui-même. Non, la vertu n'est pas le bonheur, elle n'en est que le gage et l'espérance; et quand l'éternelle vérité nous dit, en parlant de la première de toutes les vertus, la persécution soufferte pour la *justice, heureux ceux qui souffrent,* elle ajoute aussitôt, *parce qu'ils seront consolés;* et ainsi elle place hors de l'homme le prix de ses sacrifices, comme elle y prend le motif de ses vertus et la règle de ses devoirs.

On veut que le coupable soit toujours puni par ses remords. Mais il faudroit d'abord trouver des remords au fond de ces ames où l'on

n'aperçoit presque jamais que des regrets; et si les remords sont produits par la considération de la beauté de la vertu et de la difformité du vice, où trouver le germe des remords dans des hommes dont l'absence de toute éducation et la grossièreté des habitudes ont abruti l'esprit, ou dans ceux dont de fausses doctrines et une vie entière de désordres ont corrompu le cœur? S'il faut en appeler à l'expérience, aperçoit-on dans le monde de fréquens exemples de ces réparations éclatantes qui sont le fruit des remords, et les scélérats condamnés au dernier supplice ne périssent-ils pas presque tous avec une insensibilité stupide, qui rend le spectacle de leur châtiment plus dangereux peut-être pour les mœurs publiques que ne le seroit même la certitude de leur impunité? « Notre philosophie, dit J.-J. Rousseau, en dé» livrant ses prédicateurs et ses disciples de la » crainte d'une autre vie, a détruit pour jamais » tout retour au repentir. Ne voyez-vous pas » que depuis long-temps on n'entend plus parler » de *restitutions*, de réparations, de réconci» liations au lit de la mort; que tous les mou» rans sans repentir, sans remords, *emportent,* » *sans effroi dans leur conscience, le bien d'au-*

» *trui, le mensonge et la fraude, dont ils se char-*
» *gèrent pendant leur vie?* » Et après tout, avec quelque emphase que la philosophie déclame sur la beauté idéale de la vertu, sur les peines intérieures qui suivent le crime, quelle garantie offrent à la société, pour prévenir des actions matériellement criminelles, ou pour encourager aux actes réels et extérieurs de vertu, des récompenses ou des châtimens métaphysiques, dont l'intéressé lui seul est juge, et dont personne n'est témoin? . . . .

Mais vous qui, doués de cet heureux naturel qui vous fait voir le bonheur comme la récompense nécessaire de la vertu, et le malheur comme la suite infaillible des actions vicieuses, avez-vous réfléchi aux conséquences de cette opinion, ou plutôt de cette illusion, après des évènemens qui ont produit des revers si accablans ou des prospérités si inespérées? Ils étoient donc bien coupables, ceux qui ont été si malheureux! Ils étoient donc bien vertueux, ceux qui ont éprouvé de si heureux destins! Voulez-vous accuser toutes les infortunes, ou prenez-vous à tâche de justifier toutes les prospérités? Je ne sais même si, au sortir d'une époque où l'on a vu les derniers malheurs être

le partage des plus grandes vertus, et des fortunes si prospères qui ont été le prix des plus grands forfaits ; je ne sais si cette doctrine, qui place la récompense de la vertu dans la vertu même, et la peine suffisante du crime dans les remords, ne ressemble pas un peu trop à une dérision. On diroit qu'on accorde généreusement aux malheureux les honneurs de la vertu, pour se dispenser de les plaindre, tandis qu'on se résigne courageusement aux remords qui suivent le crime, en s'en réservant le profit. On garde pour soi la morale d'Épicure ; on impose aux autres le stoïcisme de Zénon. Quand on est heureux, on est vertueux : c'est peut-être ce qu'on se dit à soi-même ; mais quand on est vertueux, on est assez heureux ! c'est ce qu'on applique volontiers aux autres, et l'on y gagne d'être aussi tranquille sur le bonheur de son prochain que sur sa propre vertu.

Archimède demandoit un point d'appui hors de la terre, pour la soulever ; nos nouveaux moralistes, plus confians dans leurs théories, s'appuient sur nos passions pour agir sur nos passions elles-mêmes, et cherchent dans l'homme le motif des vertus de l'homme ; comme ils y trouvent le prix de ses sacrifices et la peine de

ses crimes. La raison, nous disent-ils, suffit toute seule pour nous conduire à la vertu; l'intérêt seul suffit pour nous détourner du vice et nous éclairer sur notre bonheur. Mais quels sont ces guides qui, loin de devancer nos pas, ne viennent jamais qu'après nous et arrivent toujours trop tard? La raison, sans doute, parle avant que le désir ne soit satisfait; mais elle n'est écoutée que lorsque la passion est refroidie. Nous connoissons toujours assez l'intérêt que nous avons à pratiquer la vertu; mais nous ne le sentons jamais que lorsque la vertu est pratiquée et la faute évitée. L'homme, avant que la passion ait fait entendre sa voix impérieuse, connoît les motifs qui doivent diriger sa conduite : il les représenteroit tous à un ami qu'il verroit engagé dans la terrible lutte de la passion contre le devoir. Pourquoi ces motifs disparoissent-ils de son esprit au moment d'en faire usage? pourquoi ne voit-il plus alors qu'à travers un nuage, ou même ne voit-il plus du tout ce qui lui avoit paru peu auparavant, et qui lui paroîtra aussitôt après, si clair et si évident? Mais quand la passion est satisfaite, le nuage se dissipe, l'évidence reparoît, la raison parle à son esprit avec plus de force, et il ne

conçoit pas qu'il ait pu la méconnoître : lumière désespérante, qui n'éclaire que des chutes; ami infidèle, qui disparoît au moment du danger, ou même, trop souvent séduit par les passions, cherche à justifier ces mêmes penchans qu'il n'a pas su réprimer. Les hommes connoissent tous leur intérêt, je le veux; mais le grand intérêt, le seul intérêt, pour un homme passionné, est de se satisfaire : tout autre plus éloigné s'évanouit devant celui-là, et il faut, pour le rappeler à son esprit, la dure et tardive leçon de l'expérience. En un mot, et ce mot résout la question, la *raison* de l'homme n'est que la *passion domptée* : donc la raison toute seule ne suffit pas pour dompter la passion. L'intérêt de l'homme est la *vertu pratiquée* : donc la considération de notre intérêt ne suffit pas pour faire pratiquer la vertu. Aussi la religion, qui connoît l'homme et le fond qu'il peut faire sur sa raison, ne donne pas de conseils, elle intime des ordres; et, au lieu de balancer doctement les motifs et les raisons qui doivent nous détourner de céder à nos penchans, elle nous donne, pour toute maxime de conduite, le précepte simple et positif de fuir les occasions du crime, assurée qu'elle est qu'avec notre raison

et ses raisonnemens, notre intérêt et ses motifs, la philosophie et ses sentences; souvent même, malgré des secours plus puissans, nous y succomberons infailliblement.

Et ces autres opinions qui rapprochent l'homme de la brute, et ne les distinguent entre eux que par des degrés plus ou moins parfaits d'organisation, croit-on qu'elles puissent être avancées sans conséquence et soutenues sans danger? Ces opinions tiennent à trop de points qui intéressent puissamment les hommes, pour ne pas prendre, à la longue, une grande influence sur la conduite de la vie et même sur l'état de la société. N'est-ce pas par une suite inaperçue de pareilles doctrines que quelques nations ont fait leurs dieux des brutes, que des sectes entières de philosophes se sont abstenues d'employer les animaux aux usages nécessaires de la vie, que certains peuples ont encore pour quelques animaux un respect superstitieux, et leur prodiguent des soins qu'ils refusent à l'homme, et que nous-mêmes enfin, depuis un siècle, observateurs si attentifs, historiens si éloquens de leurs *habitudes*, de leurs *mœurs*, de leurs *passions*, de leur *intelligence*, historiens, non-seulement de l'espèce, mais même des individus (et déjà

nous avons la *Biographie des chiens célèbres*) (1), sommes devenus des maîtres si sensibles, ou plutôt des complaisans si ridicules d'animaux tout-à-fait inutiles.

Mais lorsqu'on compare la brute à l'homme, on n'est pas loin d'assimiler l'homme à la brute. Si la raison murmure de cette dernière conséquence, les passions s'en accommodent, et elle est naturelle à nos penchans, parce qu'elle laisse le champ libre à nos jouissances. De là ces systèmes physiques de morale, qui ne voient l'ame de l'homme que dans l'organisation de son corps, ses vertus que dans ses plaisirs, ses devoirs que dans ses besoins; dans ses jouissances, même les plus criminelles, que l'exercice naturel de ses sens. De là la prééminence établie des connoissances physiques, que l'on appelle exclusivement *naturelles*, sur les sciences morales, l'incroyable fureur des plaisirs privés et publics, et cette littérature de volupté qui a commencé par l'art d'*aimer*, ou plutôt de jouir, et qui finit par l'art de manger et l'*almanach des gourmands*; de là enfin, cette politique plus atten-

(1) Cet ouvrage a été annoncé dans tous les journaux.

vains systèmes, les avoient détournés de l'étude et de l'observation de la nature. Recommençons ces interminables querelles, remettons en question ce que la religion avoit décidé; employons toutes nos lumières naturelles et toutes nos connoissances acquises à chercher si la nature est cause ou si elle n'est qu'un effet, si le principe qui pense en nous est ou n'est pas distinct de la matière et de notre organisation, si les devoirs qui nous lient aux autres hommes sont des lois morales ou des rapports physiques, si l'homme lui-même est quelque chose de plus, ou n'est pas autre chose qu'un animal un peu mieux organisé que les autres; si la société, enfin, est un *contrat* volontaire ou un état *nécessaire* : faisons de la métaphysique sur la matière, et de la physique sur l'intelligence, et nous retombons dans un pyrrhonisme insensé, qui est à l'esprit ce qu'un état continué d'équilibre seroit au corps, lui ôte toute assiette et toute solidité, et ressemble à la science comme la recherche du *grand œuvre* ressemble à l'opulence.

Et ce ne sont pas ici des fantômes que l'esprit se forge pour le plaisir de les combattre. N'avons-nous pas vu, et pour notre perte, re-

Quand ces doctrines ne seroient pas journellement reproduites, les écrivains qui les premiers les ont répandues ne vivent-ils pas au milieu de nous par leurs ouvrages? Un écrit qui circule n'est-il pas un écrivain qui dogmatise? et, pour chaque génération qui commence, un livre qu'on réimprime ne doit-il pas être considéré comme un auteur qui paroît? Quel peut être cependant l'effet de cet enseignement contradictoire, que d'élever deux sociétés dans le même État, de former deux peuples dans la même nation, d'affoiblir même les meilleurs esprits par un doute universel, et de rendre toutes les nations incertaines, et problématiques tous les devoirs? Et qu'on ne s'imagine pas regagner en progrès dans les sciences physiques ce qu'on perd en certitude et en fixité dans les connoissances morales. La religion chrétienne avoit puissamment secondé l'avancement des sciences de faits et d'observations, en terminant toutes les disputes sur l'origine et la fin de l'homme, sur sa nature et sur ses devoirs, sur le principe même de l'univers et de la société; ces disputes qui ont si péniblement occupé, si ridiculement divisé les philosophes païens, et qui, les égarant dans de

qui, toujours recommencé par les bons esprits, seroit toujours aveuglément adopté par les foibles?

C'est cette oppression morale des esprits foibles par les plus forts que le christianisme est venu terminer, en soumettant également les forts et les foibles, *le Grec et le Barbare*, à l'autorité de son enseignement.

Cependant la religion chrétienne n'a pas révélé au monde de nouvelles vérités. L'existence de la cause première, la spiritualité de l'homme, ces vérités qu'on peut regarder comme les pôles du monde moral et le fondement de toute discipline de lois et de mœurs, étoient connues dans tout l'univers; et cet antique patrimoine du genre humain, recueilli par les Juifs et dissipé par les païens, n'a pas été ignoré des philosophes. Mais les Juifs avoient placé cette croyance entre eux et les autres peuples comme un mur de séparation; les païens en avoient fait un vain spectacle, les philosophes un secret; et la religion chrétienne, moins exclusive que le culte mosaïque, plus grave que le paganisme, et surtout plus populaire ou plus sociale que la philosophie, vouloit faire de sa doctrine le lien commun de tous les hommes, la consti-

mettre en honneur les Grecs et leurs législateurs les plus absurdes, et leurs institutions politiques les plus extravagantes? et dans l'ouvrage des *Rapports*, les sophistes anciens les plus décriés en morale, les plus obscurs en philosophie, ceux même dont les opinions sont le moins connues, Démocrite, Pythagore, dont on n'a recueilli que des traditions qui appartiennent à la fable autant qu'à l'histoire, ne sont-ils pas proposés à l'admiration d'un peuple qui possède les plus beaux traités de morale, et qui a produit, dans la science de l'homme, les écrivains les plus profonds et les plus éloquens? Est-ce donc dans ces éternels systèmes de physique et de morale, détruits aussitôt qu'enfantés, dans ces vaines hypothèses, sur lesquelles deux savans à peine peuvent s'accorder, que l'homme trouvera la lumière qui doit éclairer sa volonté, et la société la législation générale qui doit être le fondement des lois positives et la règle des mœurs? Où en seroient l'homme et la société, s'il leur falloit attendre que les philosophes fussent enfin convenus d'un système uniforme de morale, qui, inventé par l'homme, n'auroit sur les esprits d'autre autorité que celle que l'homme peut donner à ses découvertes, et

de grands motifs, enseignée dans de hautes leçons, consacrée par les plus grands exemples, a introduit dans tout l'état social des rapports nouveaux, et bientôt des lois et des mœurs, jusqu'alors inconnues; la constitution naturelle de la société a été fondée; l'état même politique de l'homme a été fixé, et sa civilisation, je veux dire sa perfection morale, source de toutes les autres, née du christianisme, a dû s'étendre avec le christianisme, et ne peut désormais périr qu'avec lui.

Nous finirons par une réflexion.

On peut soupçonner dans les esprits, plutôt qu'apercevoir dans des écrits philosophiques, une idée vague, comme toutes les idées fausses, mais qui pourroit, à la longue, prendre plus d'influence qu'on ne pense sur les destinées de l'Europe.

Les destructeurs du christianisme les moins emportés lui font l'honneur de penser ou de dire qu'il a été utile à la société dans son enfance, pour réunir en un même corps les Barbares qui, après avoir détruit l'empire romain, auroient fini par se détruire eux-mêmes, si une loi d'autorité et de charité n'étoit venue amollir ces cœurs féroces, et les disposer à l'obéissance

tution même de la société, et la propriété publique de tous les peuples.

Elle n'a eu, pour ce grand objet, qu'à développer, jusque dans ses dernières conséquences, le principe, fondement de tout ordre social, l'existence de Dieu et la spiritualité de l'homme, et de faire à l'ordre humain et particulier de la société une explication pratique et positive des vérités morales de l'ordre universel des êtres; car le christianisme est la nature intellectuelle appliquée à nos devoirs, comme l'agriculture et les autres arts sont la nature matérielle appliquée à nos besoins.

Ainsi, de l'idée intellectuelle, générale et théorique de la cause première, la religion chrétienne a déduit la *réalité* de son existence et de sa *présence* à la société; de la spiritualité de l'homme, elle a déduit plus expressément, et comme une conséquence naturelle, sa survivance immortelle : elle a, si l'on peut ainsi parler, placé Dieu dans le présent, et l'homme dans l'avenir; et le monde a eu un législateur, la société un pouvoir, et le genre humain un juge.

La loi de l'amour des hommes, autre conséquence de ces mêmes vérités, généralisée pour

de grands motifs, enseignée dans de hautes leçons, consacrée par les plus grands exemples, a introduit dans tout l'état social des rapports nouveaux, et bientôt des lois et des mœurs, jusqu'alors inconnues; la constitution naturelle de la société a été fondée; l'état même politique de l'homme a été fixé, et sa civilisation, je veux dire sa perfection morale, source de toutes les autres, née du christianisme, a dû s'étendre avec le christianisme, et ne peut désormais périr qu'avec lui.

Nous finirons par une réflexion.

On peut soupçonner dans les esprits, plutôt qu'apercevoir dans des écrits philosophiques, une idée vague, comme toutes les idées fausses, mais qui pourroit, à la longue, prendre plus d'influence qu'on ne pense sur les destinées de l'Europe.

Les destructeurs du christianisme les moins emportés lui font l'honneur de penser ou de dire qu'il a été utile à la société dans son enfance, pour réunir en un même corps les Barbares qui, après avoir détruit l'empire romain, auroient fini par se détruire eux-mêmes, si une loi d'autorité et de charité n'étoit venue amollir ces cœurs féroces, et les disposer à l'obéissance

aux institutions civiles, en les soumettant au joug de l'autorité religieuse. Mais en même temps on laisse entendre qu'il faut aujourd'hui à la société adulte une autre philosophie, une philosophie plus *libérale* (c'est le mot d'ordre), qui convienne aux progrès de la raison et des connoissances, à l'indépendance des esprits, à l'élégance ou à la mollesse des mœurs, et qui soit en harmonie avec le développement des sciences, des lettres et des arts; et comme les esprits superficiels prennent volontiers des rapprochemens pour des comparaisons, on veut, ce semble, établir quelque rapport entre les destinées de la société païenne et celles de la société chrétienne. On remarque peut-être que le paganisme, avec ses rites pompeux, ses augures et ses auspices, l'appareil politique de ses temples, de ses colléges de prêtres, de ses nombreux sacrifices, fit d'un ramas de brigands la première société du monde païen, société qui dégénéra à mesure que le lien religieux s'affoiblit, et qui périt enfin lorsque le malheur des temps, les désordres du gouvernement, les progrès du luxe et d'une philosophie voluptueuse, qui est aussi un luxe, l'influence même d'une autre religion, eurent affoibli le respect

d'habitude pour la religion ancienne, et fait déserter ses autels. Ainsi l'on pense, sans le dire, que la chrétienté doit faire place à un autre système de société, et par conséquent de doctrine, aujourd'hui que le christianisme, depuis long-temps déchiré par des guerres intestines, paroît affoibli dans toute l'Europe; et l'on ne manque pas d'appuyer cette conjecture de doléances hypocrites sur la vicissitude des choses humaines, comme si la religion étoit une institution humaine, et sur la fatalité des révolutions, raisonnement tout-à-fait conséquent à la philosophie de ceux qui, n'admettant ni intelligence ni sagesse dans le gouvernement de l'univers, ne peuvent reconnoître rien de réglé ni de stable dans la société.

Mais cette philosophie *libérale* dont on nous menace est-elle une découverte de notre temps? N'est-ce pas la philosophie d'Épicure, rajeunie par un mauvais vernis de physique et de physiologie modernes? Cette doctrine n'étoit-elle pas, même à l'époque de la naissance du christianisme, plus répandue dans l'empire romain qu'elle ne l'est encore parmi nous, et ne fut-elle pas, selon Montesquieu, la première cause de sa chute? philosophie si licencieuse, que

la licence du paganisme ne put la supporter, et qu'elle corrompit jusqu'à la corruption même. Ce fut précisément la morale épicurienne que le christianisme vint attaquer, autant que les absurdités de la théologie païenne, et son divin fondateur parle plus souvent de la sévérité des maximes de sa religion que de la mystérieuse sublimité de ses dogmes. C'est cependant cette même philosophie que l'on voudroit relever sur les ruines du christianisme. Mais comment pourroit-elle convenir à une société née il y a tant de siècles, et depuis constamment élevée dans la sainte austérité de la morale chrétienne, et, les liens de cette forte discipline une fois relâchés, retenir les hommes sur la pente rapide des tolérances?

Dans tout ce qui est soumis à des lois ou à des règles, le progrès vers la perfection consiste à passer de la licence à la sévérité; la dégénération, au contraire, à revenir de la sévérité à la licence. Ainsi, pour l'art militaire, la perfection est dans la sévérité de la discipline; pour la justice, dans l'équité sévère des jugemens; pour les lettres et les arts, dans la sévère observation des règles du goût; pour l'homme même, élément et image de la société, dans la gravité et

la sévérité des mœurs, et pour l'homme parvenu à la maturité, la licence est un opprobre, et la frivolité un ridicule. Sera-ce donc seulement pour la société que la perfection des lois sera leur mollesse, et les progrès de la morale son affoiblissement? Et qu'on y prenne garde, la licence des doctrines s'introduit, ou plutôt se glisse dans la société, à l'insu de l'homme, et par un secret relâchement dans les actions, et bientôt dans les principes. Mais la sévérité, même l'austérité, quand elles se montrent dans quelques institutions, sont accueillies avec enthousiasme, quelquefois avec fanatisme, et les nouvelles doctrines, même celle de Mahomet, se sont propagées, plutôt en outrant la rigidité des conseils qu'en affoiblissant la sévérité des préceptes; preuve évidente que la sévérité d'une règle, quelle qu'elle soit, est à la fois un besoin de notre nature, et un premier mouvement de notre raison.

Aujourd'hui tous les gouvernemens veulent être forts, et ils seront obligés d'être sévères; résultat nécessaire de l'agrandissement des Etats, de l'accroissement de la population; effet inévitable des progrès du commerce, des lettres et des arts, surtout d'une certaine phi-

losophie; en un mot, de tout ce qui met plus de jouissances et de luxe dans la vie, plus de désirs dans les cœurs, plus d'agitation et d'inquiétude dans les esprits, et qui fait que les hommes se contiennent eux-mêmes avec plus de peine, et sont plus difficilement contenus. La force du pouvoir est aussi la suite nécessaire des discordes civiles; elle en est même le remède, et Montesquieu remarque, avec raison, que « les troubles, en France, ont toujours af» fermi le pouvoir. »

Mais si les gouvernemens veulent et même doivent être forts, les chefs des nations voudroient être modérés; et sans la religion qui s'interpose entre les rois et les peuples, comme ces matières onctueuses qui rendent plus doux et plus libre le jeu des machines compliquées, et empêchent les frottemens trop rudes, la force du gouvernement pourroit n'être pas sans danger pour les peuples, ni la modération des chefs sans danger pour eux-mêmes. Ainsi, quand l'autorité politique est forte, l'autorité religieuse ne peut être foible, et ce seroit assurément une bien triste compensation à offrir aux peuples, pour la rigueur du gouvernement, que l'affoiblissement de la religion; car une so-

systèmes, les avoient détournés de l'é- et de l'observation de la nature. Recom- içons ces interminables querelles, remettons question ce que la religion avoit décidé; loyons toutes nos lumières naturelles et toutes nos connoissances acquises à chercher si nature est cause ou si elle n'est qu'un ef- , si le principe qui pense en nous est ou st pas distinct de la matière et de notre or- nisation, si les devoirs qui nous lient aux es hommes sont des ois morales ou des rap- orts physiques, si l'hor me lui-même est quel- chose de plus, ou n'est pas autre chose animal un peu mieux organisé que les autres; si la société, enfin, est un *contrat* volontaire ou un état *nécessaire* : faisons de la métaphysique sur la matière, et de la physique sur l'intelligence, et nous retombons dans un pyrrhonisme insensé, qui est à l'esprit ce qu'un état continué d'équilibre seroit au corps, lui ôte toute assiette et toute solidité, et ressemble à la science comme la recherche du *grand œuvre* ressemble à l'opulence.

Et ce ne sont pas ici des fantômes que l'esprit se forge pour le plaisir de les combattre. N'avons-nous pas vu, et pour notre perte, re-

mettre en honneur les Grecs et leurs législateurs les plus absurdes, et leurs institutions politiques les plus extravagantes? et dans l'ouvrage des *Rapports*, les sophistes anciens les plus décriés en morale, les plus obscurs en philosophie, ceux même dont les opinions sont le moins connues, Démocrite, Pythagore, dont on n'a recueilli que des traditions qui appartiennent à la fable autant qu'à l'histoire, ne sont-ils pas proposés à l'admiration d'un peuple qui possède les plus beaux traités de morale, et qui a produit, dans la science de l'homme, les écrivains les plus profonds et les plus éloquens? Est-ce donc dans ces éternels systèmes de physique et de morale, détruits aussitôt qu'enfantés, dans ces vaines hypothèses, sur lesquelles deux savans à peine peuvent s'accorder, que l'homme trouvera la lumière qui doit éclairer sa volonté, et la société la législation générale qui doit être le fondement des lois positives et la règle des mœurs? Où en seroient l'homme et la société, s'il leur falloit attendre que les philosophes fussent enfin convenus d'un système uniforme de morale, qui, inventé par l'homme, n'auroit sur les esprits d'autre autorité que celle que l'homme peut donner à ses découvertes, et

religion, force, vertu, raison, lumières; et lorsque nous lui préférons une philosophie qui, par la licence de ses opinions et la mollesse de ses maximes, en poussant les hommes à la révolte, ne peut que forcer les gouvernemens au despotisme, nous sommes des insensés et des ingrats, et nous abandonnons une épouse qui a fait notre fortune, pour suivre une courtisane qui nous ruine. Et n'avons-nous pas vu la tyrannie la plus monstrueuse et la plus honteuse servitude reparoître, après tant de siècles, chez le peuple de l'Europe le plus fort, le plus éclairé et même le plus libre, à l'instant que la religion chrétienne a été bannie de l'état public de cette société, ou qu'elle n'y a été soufferte qu'avec les précautions de la haine et sous la protection du mépris?

Qu'on ne nous parle plus des vicissitudes des choses humaines et de la nécessité des révolutions, pour faire oublier l'inutilité de celles que l'on veut faire, ou les crimes de celles que l'on a faites. Il n'y a de vicissitudes et de révolutions que dans le matériel de la société, comme il n'y a de changement de figures et de formes que dans la matière. Le moral de la société ne doit pas plus changer que le moral de l'homme. Le

voir est devenu une *paternité*, le ministère un *service*, l'état de sujet une dépendance *filiale*; et les sujets ont été des enfans mineurs, servis dans la maison par tout le monde, et auxquels tout se rapporte, et la vigilance des parens, et les soins des domestiques. Ce changement dans l'état des nations s'est même étendu aux relations de paix et de bon voisinage entre les peuples, et jusqu'à l'état de guerre; et ce droit public moderne est, suivant Montesquieu, « un » bienfait de la religion chrétienne que la na» ture humaine ne sauroit assez reconnoître. »

Ainsi, gouvernans et gouvernés, nous devons tout au christianisme, tout ce qui produit la sécurité des uns et la juste liberté des autres. Nous lui devons surtout cette confiance réciproque, cette indulgence mutuelle qui fait que les gouvernemens peuvent, sans danger pour leur existence, pardonner aux peuples les fautes de l'ignorance et de la légèreté; les peuples, sans danger pour leur liberté, pardonner aux gouvernemens les erreurs inévitables et involontaires de l'administration; et il a été désormais aussi facile de gouverner par la religion que difficile ou même impossible de gouverner sans elle. Je le répète, nous devons tout à la

religion, force, vertu, raison, lumières; et lorsque nous lui préférons une philosophie qui, par la licence de ses opinions et la mollesse de ses maximes, en poussant les hommes à la révolte, ne peut que forcer les gouvernemens au despotisme, nous sommes des insensés et des ingrats, et nous abandonnons une épouse qui a fait notre fortune, pour suivre une courtisane qui nous ruine. Et n'avons-nous pas vu la tyrannie la plus monstrueuse et la plus honteuse servitude reparoître, après tant de siècles, chez le peuple de l'Europe le plus fort, le plus éclairé et même le plus libre, à l'instant que la religion chrétienne a été bannie de l'état public de cette société, ou qu'elle n'y a été soufferte qu'avec les précautions de la haine et sous la protection du mépris?

Qu'on ne nous parle plus des vicissitudes des choses humaines et de la nécessité des révolutions, pour faire oublier l'inutilité de celles que l'on veut faire, ou les crimes de celles que l'on a faites. Il n'y a de vicissitudes et de révolutions que dans le matériel de la société, comme il n'y a de changement de figures et de formes que dans la matière. Le moral de la société ne doit pas plus changer que le moral de l'homme. Le

christianisme, religion de l'intelligence et des *réalités*, religion de l'âge viril, est le dernier état de la société, comme le judaïsme, religion de l'enfance, religion d'images et de figures, en a été le premier. *Si nul autre nom que celui de son divin fondateur n'a été donné aux hommes pour être sauvés*, nulle autre doctrine que la sienne n'a été donnée à la société pour être bonne et forte; et si le christianisme pouvoit périr, la société auroit vécu. Elle finiroit, comme nous avons failli finir nous-mêmes, par l'excès de la licence et par l'excès de la tyrannie; et si le progrès de la licence dans un temps, de la tyrannie dans l'autre, n'eût été miraculeusement arrêté, il n'est pas douteux que notre France, cette fille aînée de la civilisation chrétienne, n'eût été réduite en moins d'un demi-siècle à la condition la plus sauvage, la plus malheureuse et la plus abjecte de l'existence humaine.

Sans doute la génération qui auroit vu les premières douleurs de cette agonie du corps social n'assisteroit pas à ses dernières convulsions. Les siècles sont les jours des nations; mais l'intervalle seroit rempli par la lutte sanglante des ambitions, et le choc continuel de

la force contre la force : état terrible qui a été celui de l'empire romain jusqu'à ses derniers momens, et qui auroit pu devenir le nôtre; état où tout est malheur pour la société, la force du gouvernement comme sa foiblesse, parce que le gouvernement, même le mieux intentionné, ne peut être fort sans être violent, ni foible sans être opprimé.

Des prodiges d'union, de courage et de magnanimité, on peut dire aussi de démence et d'orgueil, ont sauvé la France et l'Europe; mais le principe du mal est toujours subsistant. Ce ne sont point les accidens physiques ni même les désastres politiques qui détruisent une société; et la conquête elle-même, en confondant les vaincus et les vainqueurs, peut la régénérer. Des causes morales peuvent seules dissoudre une société civilisée, parce qu'elles seules ont pu la former. On sait assez ce que peuvent être l'athéisme et le matérialisme avec la culture de l'esprit, la décence des mœurs, les aisances de la vie; mais que seroient-ils avec l'ignorance, la misère et la grossièreté? Jusqu'à présent, ils n'ont servi qu'aux passions douces et foibles des gens du monde; mais s'ils venoient jamais à armer les passions cupides et

féroces du mercenaire, si le secret de ces funestes doctrines, long-temps renfermées dans les académies et les cités opulentes, se divulguoit dans les campagnes, et qu'il n'y eût plus de Dieu ni de vie future, même pour les chaumières, tout équilibre seroit rompu entre la force physique de la multitude et la force morale du pouvoir et de ses ministres. Le monde verroit des désordres qu'il n'a pas vus dans les temps les plus désastreux et chez les peuples les plus barbares, des désordres dont les extravagantes horreurs de 1793 peuvent nous donner quelque idée. Les hommes tomberoient dans une indépendance sauvage, qui n'a jamais été que celle des animaux dans les forêts. La propriété de sa vie, de ses biens, des objets les plus légitimes des affections humaines, ne seroit plus qu'une possession précaire et disputée. Des voisins seroient des ennemis, et les familles, revenues à l'état de guerre privée dont elles ont eu tant de peine à sortir, entourées de périls et dénuées de protection, redemanderoient à la société, désormais impuissante à les protéger, les armes qu'elles avoient, pour leur commune défense, confiées à l'autorité publique.

Ainsi, lorsqu'un vaisseau a fait naufrage sur

TABLE

DES CHAPITRES

CONTENUS DANS CE VOLUME.

FIN DE LA TABLE DU SECOND VOLUME.

